

DISCORSI

DEL MOLTO R. PADRE D. VITALE ZVCCOLO

Sopra

LE CINQVANTA CONCLVSIONI

Del Sig. Torquato Tasso.

Di nuono dati in luce dal Sig. Camillo Abbioso.

AL MOLTO ILLVS. SIG. RAFAELLO RASPONI Colonello ordinario per la Sereniss. Sig. di Venetia, & hora Gouernatore di Bergamo.



Con Licenza de' Superiori.

IN BERGAMO, Per Comino Ventura.

M D LXXXVIII.

AL MOLTO ILLVSTRE
SIG. RAFAELLO RASPONI

COLONELLO ORDINARIO
per la Sereniſs. Sig. di Venetia,

Et hora Gouernatore di Bergamo, mio Sig. e Patron Colendiſsimo.



PIV d'vn'anno, che il Molto Reuerendo P. Don Vitale Zuccolo, amico mio di molto tempo, m'inuiò à Rauenna i preſenti Diſcorſi, fatti da lui più per alleggiamento di fatiche maggiori, e per farne coſi parte a qualche amico priuatamente, che con penſiero di publicargli al Mondo; eſſendo egli di guſto sì delicato, che per molto che le coſe ſue vagliano, poco ſono prezzate da lui. Ma non coſi toſto furono veduti da me, che penſai far'all'amico vn'honeſto, e lodato inganno, con dargli alle ſtampe, che che ſe n'habbia a dire. Egli mi dà continuamente tal arra di ſe ſteſſo, che oltre la comunanza delle coſe tra gli amici, io ſon ſicuro di tanto poter diſporre ſenza ſuo diſguſto. E parendomi conueneuole farne altrui dono, ho penſato dedicargli

à V.S. M. Illust. a cui per tanti benefitij, cotanto debbo; oltra l'obligo commune, che tutti gli huomini le deono per l'essempio raro, che dà di se al Mondo. Questo sarà il secondo voto, doppo l'hauerle consacrato me stesso. Nè dourà sdegnarlo, se ben'è cosa non mia, ma data come di furto; poiche il furto è di cose amorose. Farò il potere di sciorre questi nodi per venir a godere della tranquillità, che si degna participarmi; & all'vltimo poi harò in pronto l'essempio del Grande. Le bacio le mani, e le prego dal Sig. Iddio essaltatione, conforme alla nobiltà, e grandezza dell'animo suo.

Di Rauenna il 25. di Nouembre. 1588.

Di V. S. M. Illust.

Affettionatiss. Ser.

Camillo Abbioso.

AL MOLTO ILLVSTRE SIGNOR COLONELLO RASPONI,

Dignißimo Gouernatore di Bergamo.



Trinse prià ne le culle Ercole infante,
E vccise i serpi, e ne' fermi anni poi,
Quanto da' Mauri è cinto, a i liti Eoi,
Sostenne, succedendo al vecchio Atlante.
Tante fiere domò, n'estinse tante,
Che gli honori oscurò de gli altri Eroi:
Indi portato sol da' merti suoi
Fermò ne l'alto Ciel l'ardite piante.
E Voi, ne gli anni teneri, vinceste
De l'otio, e del piacer gli acuti morsi,
Del gran Leone sostenendo il pondo.
RASPON inuitto, a graui imprese esporsi
Atto, e a bell'opre hauer le voglie preste,
E domar mostri, e sostener il Mondo.

DI CHRISOSTOMO MILIANO.



Ontende a proua la Natura, e l'Arte
In far corona de' più scelti pregi
Al mio Signor, che fra gli huomini egregi
Illustre viue, amico a Palla, e a Marte
Son le gratie del Cielo in lui cosparte,
D'inuidia degne appo gran Duci, e Regi:
Ma sua rara bontà tra tanti fregi
L'Illustra più che ogni altra nobil parte.
Più meritar, che conseguir desia
Qui gloria: e già che per virtù si essalta,
Di scettri altezza inuidiar non cura:
Che l'opre sue per via più dritta, ed alta
Poggian' oltre i confin de la Natura,
Oue laude che aggiunga vnqua non fia.

AL MOLTO R· PADRE
D. VITALE ZVCCOLO.

Il Sorto Academico innominato.


Vattro industri Pittori hor son tra Noi,
D'alti secreti, e cari effetti à parte,
Gli vni in volto leggiadro; in viue carte
Mostran rara eccellenza gli altri Duoi.
Trasse Amor da Natura i vaghi suoi
Concetti, onde formò sì bella parte;
E perche men non fosse in pregio l'Arte,
Traeste da Torquato i vostri Voi.
Così di doppia imago vn solo oggetto
Feo ricco il Mondo, e l'vna, e l'altra ingombra
Di stupor, di desio, l'Alma, e il pensiero.
Ma prouo in me dal mirar quelle, effetto
Vario: l'vna m'affanna, e pasce d'ombra;
La vostra dilettando adduce il vero.

L'INNABILE ACADEMICO
INNOMINATO.

In Laude dell'Opera.


Asso fu quel, che nell'arringo ardito
Corse, ruppe, e portò felice palma;
E Zuccol'è, che destra anco, e con alma
Virtù, per quel se'n va chiaro, e spedito.
L'vn di fama, e d'honor quasi infinito;
L'altro, in questa tra noi sì graue salma,
Con gloria omai de la suauobil Alma,
A gli occhi altrui riman più che gradito.
Talche se miri l'vn, l'altro contempi;
Merauiglie fieno ambe; ambi stupori,
E miracoli ancor tra noi apparsi.
S'hai dunque in te desio, che virtù adempi,
E acqueti i dolci tuoi di virtù ardori,
Non sian di legger quì souente scarsi.

TAVOLA

DELLE CONCLVSIONI

DEL SIG. TORQVATO TASSO:

Onde si sono cauati i presenti Discorsi.

IL FINE.

DISCORSI
DEL MOLTO R. PADRE D. VITALE ZVCCOLO *Nelle* CINQVANTA CONCLVSIONI AMOROSE *DEL SIG. TORQVATO TASSO.*

CONCLVSIONE PRIMA.

La Bellezza essere splendore della Diuinità, il quale penetra, e riluce per l'vniuerso, in vna parte più chiaramente, e meno in vn'altra.

DISCORSO PRIMO.



Da credere, che quest'Huomo eccellentiss. habbia molto ben difesa questa Conclusione: ma non credo già, che nè egli l'habbia apparata nelle Scuole Peripatetiche, nè meno in esse difesa; conciosia che vna tal bellezza non si legge nel Liceo, se nõ metaforica. Tutto quello, che alla diuinità s'attribuisce, non è dubbio, ch'egli è cosa totalmente da corpo separata, e spiritale: la onde lo splendore della diuinità sarà spiritale, non corporeo, e sensibile, come quello del Sole; e perciò

questa bellezza non può essere se non incorporea, e spiritale. Hora sì fatta bellezza non si legge nel Liceo, se non in metafora: il che si scopre nelle diffinitioni, che sogliono attribuire alla bellezza i Peripatetici. Da vna parte Auerroe, filosofo dottissimo, la diffinisce per relatione al corpo, dicendo, che la bellezza è vna proportione frà i membri mezani, & estremi. Dall'altra parte si vede esser diffinita per relatione à sensi, si come di essa in due luoghi ne parlò S. Tom. d'Aquino. in vno, che è nella 1. parte della Somma, alla quist. v. artic. 4. al primo argomento, dice, che il buono, et il bello sono vn'istessa cosa quanto al sogget to; ma nõ quanto alla ragion formale, aspettandosi il bello solo alla potenza, che conosce: & volendo dimostrare S. Tom. quale sia questa potenza, lo dimostra dicẽdo, che quelle cose sono belle, che vedute piacciono; onde pur anch'egli la riferisce à sensi; il che più chiaro dimostra nell'altro luogo, che è nella prima 2. q. 27 art. 1. al terzo argomento, oue dice, che la bellezza è spe cialmente risguardata dà sensi del vedere, e dell'vdire, co me da quelli, che sono più conoscitiui. Ma Francesco Piccolomi ni, per sentenza d'Aristotele nel 13. della Metafis. diffinisce, Che la bellezza è una perfettione del composto, nata da ordi ne, da misura, e da ragione conueneuole delle parti. Ma che non pone Arist. nell'istesso lib. al cap. 3. le specie della bellezza che sono l'ordine, la cõmẽsuratione, e la cosa diffinita, ò uogliam dire determinata. Chiunque ben considera, da queste cose non potrà mai dedurre questa conclusione; e pure si dourebbe. s'egli è vero, che il mezo delle demostrationi sia la diffinition del sog getto, come farebbe bisogno, che fosse in questo luogo: e sò, che m'intendono quelli, che ne hanno pratica. Credo, che Ciccrone anco fosse di questa openione, poi che la diffinì nelle Tusc. essere una certa cõmoda figura di membri con soauità di colori. Fà di

mestiero

mestiero anco sia opinione di Epicuro, che nessuna cosa spiritale & incorporea concede: ma ciò che è fuor di corpo, è cosa vacua, come scriue Lucretio nel primo lib. & meglio si conosce nella Epist. d'Epicuro a Herodoto in Diogene Laertio. e forse molti altri hanno seguitato questo parere, che solamente la bellezza si scopre ne' corpi, come gli Stoici, et come in molti luoghi di Seneca si scorge. Ne parlò in questo senso L. Apuleio nel suo lib. della Magia. Molti Poeti, come Verg. Ouid. et altri ne hãno sempre parlato per relatione. Ma frà gli altri luoghi quello d'Ouid. nel 2. dell'Arte è chiarissimo, parendo che iui la diffinisca, dicendo:

Forma bonum fragile est, quantumq; accedit ad annos,
Fit minor, & spatio capitur illa suo.

Ma che uado io numerando sì fatte cose? Egli è cosa necessaria dire, che questa conclusione in questo senso non si può sostẽtare. e perche niun' altro senso è riceuuto da Peripatetici, non potrà altrimẽti hauer luogo nel Liceo. Non resterò però di dire quello che dicono alcuni, che sono poco Peripatetici, se bene ne fanno ꝓfessione; cioè esser un passo nel Liceo, che può dimostrar questa conclusione: il qual è questo, esserui alcuni trascẽdenti, che si conuertono, frà quali ui è il buono, et il bello. Se così è (aggiungo io in lor fauore) se si cõuertono, sì fatta cõuersione fa mestieri sia semplice; onde si potrà fare di soggetto, predicato, e di predicato soggetto; e potremo dire, che ogni buono è bello, & ogni bello è buono. Hor queste due conclusioni ò che son vere semplicemente, ò per metafora: se per metafora, metaforica anco sarà la conuersione; il che non penso concedano: se è semplice, e reale; percioche si troua il bene spirituale nel Liceo realissimo, che è il Sommo bene; sarà di bisogno si truoui ancora vn sì fatto bello; & apparirà contradittione. nè si potrà sciogliere con San Tomaso; perche, stando saldo il supposto, si

come si troua del buono che non hà relatione á sensi; così è d'huopo ritrouarsi il bello, che non habbia relatione á sensi. Nè perauentura anco vn professore dell'Arte magna il potrebbe sciogliere; perche se bene Raimondo dimostra, che questi trascedenti non si conuertono, se non allegoricamente; nulla di meno anch'egli non potria far di meno di non confessar la reale conuersione, quando si riferisce alle cose spiritali. Che se pure vno stringesse, con dire che per forza della differenza Raimondo ciò dimostra, e per auentura anco della contrarietà, ma specialmente del mezo, come misura di tutti gli enti; e che non solo egli pone differenza tra sensuale, e sensuale, ma anco fra intellettuale, & intellettuale: Io direi, che nè anco per questo si potrà, quando si ridurrà il buono, & il bello al sommo bene, & al sommo ente, il quale non hà in se differenza alcuna, ma è sempre l'istesso a se stesso; come scriue Alcinoo, e si proua per esso Raimondo. Ma lasciamo per hora così quest'intoppo. Concludo che questa conclusione non è Peripatetica, e non può essere, se non si volesse storcere le cose diritte. E so, che i Peripatetici l'hanno per chiaro; come anco dice Francesco Piccolomini nel grado Ottauo della sua Morale, al Capitolo Trentesimoquinto. Ma poniamo, che secondo la scola de' Peripatetici fosse vero, che la bellezza fosse lo splendore della diuinità, secondo l'istessa scola sarebbe egli vero ciò che segue? Io son di parere che sì, per due luoghi che io veggio esser in quella scola: vno è d'Aristotele ne' Libri del Cielo, che dal primo ente è dato l'essere a tutte le cose, a queste chiaro, a quelle oscuro; l'altro luogo è di Auerroe, quando dice, che chi dà l'essere, dà anco le cose, che conseguono l'essere. Hora conseguono l'essere quelle cose, che seco si conuertono, cioè il buono, & il bello, che con l'essere si conuerto

no

no almeno nel fondamento. Ma che gioua? se la prima parte non è Peripatetica, tutta per questo non si potrà dire Peripatetica. Ma che? sarà forse Platonica? Marsilio Ficino Platonico, e Marc'Antonio Mozzenico nel suo Primo del transito, e quegli sopra l'Hippia di Platone, per sentenza di esso Platone, nell'istesso Dialogo, e nel Fedro, e nel Simposio sono contrarij alla conclusione: Imperoche diffiniscono la bellezza per relatione alli sensi, dicendo, che la bellezza è vna certa gratia, che muoue, e diletta l'anima, mediante il vedere, e l'vdire: vi aggiungono anco la mente. Ma questo poco importa: imperoche Platone, si come confessa di esso sommo bene, così confessa ch'egli sia la somma bellezza; perche nell'Hippià confessa la conuersione reale del buono, e del bello, e per tanto che hanno vna istessa, e sola Idea, ò Forma. Da Dio ne procede immediatamente la diuina mente, che i Platonici chiamano Mondo intelligibile; e procede non altrimenti, che procede vn circolo dal centro. La onde Dio è vn centro immobile, dal quale dipende vn circolo immobile, che è la mente diuina; la quale costituita centro, da essa parimente procedono diuersi circoli, come dichiarano i Platonici. In questa diuina mente rilucono, e sono tutti i principij de gli enti, cioè le Idee. la onde ancora riluce in esse, come in vno specchio la Idea del bene, e del bello. E queste Idee sono l'essere dell'Vniuerso, il quale per esser graduato, più, e meno nelle sue parti è vicino, e lontano alla mente diuina: e si come più, e meno è vicino, e lontano da essa mente diuina; così anco, più, e meno, è vicino, ò lontano dall'essere, e di esso più, e meno partecipa; e conseguentemente, più, e meno partecipa del buono, e del bello. Imperoche l'essere il buono, e'l bello con tutte le Idee in Dio sono, come in quello, che è l'istesso con loro; ma si riceuono poi

nella

nella diuina mente, come forme, & essemplari, e principii; ouero sono nella diuina mente per le forme, che da Dio dipendono; ma nelle altre cose, cioè nel Mondo inferiore, sono per participatione. Adunque secondo il processo Platonico, la bellezza primieramente si riceue in Dio; indi nella diuina mente, cioè nel Mondo intelligibile; poi nel Mondo sensibile: Però la bellezza non è altro, che cosa diuina. Ma che, se non equiualente alla bellezza, & a Dio? e certo, che lo splendore è assai a proposito: perche tutte le cose belle splendono, e quanto più sono belle, tanto più splendono. Sarà dunque la Bellezza splendore della Diuinità, che penetra, e riluce per l'Vniuerso; prima intelligibile per le forme, che da Dio dipendono; poi nel sensibile per participatione, e più in vna parte, che in vn'altra, come più nell'intelletto, che nel senso; più nell'huomo, che ne' bruti; più nel fuoco, che nella terra, e così và discorrendo. Onde si scorge, che quella conclusione è formata nella Scuola Platonica, come anco dimostrarò dalle parole de' più eccellenti Platonici. Marsilio Ficino nel quarto cap. sopra il Simposio, non solo proferisce questa sentenza, che la Bellezza sia splendore del diuino volto e lume diuino, ma egregiamente la dichiara; che sarebbe lungo raccontare le sue parole. Il Mocenigo sopradetto nel primo del Transito dice per sentenza de gli antichi Platonici, che la Bellezza è lo splendore della Diuina bontà: il che và dimostrando, mentre che con gli antichi Teologi pone la bontà nel centro, e la Bellezza nel circolo, nel qual circolo riluce principalmente il centro, come dissi ancora io di sopra. Non però si toglie, che la Bellezza non sia nel centro, si come la bontà, quanto si aspetta all'essenza dell'vno, e dell'altro; conciosia cosa che in essenza sia vn'istessa cosa il buono, & il bello, come ho detto: ma son differenti gli attributi anco di Dio in vna certa formalità,

malità, che è cagione, che possiamo conoscere vno distinto dall'altro. Francesco Piccolomini nell'ottauo grado della sua Morale al cap. trigesimoquinto ancor'egli per sentenza di Platone la diffinisce: Che sia vn certo folgore vitale, che dal sommo bene procede per le Idee, per le ragioni, per li sensi, et per le ombre diffuso, il quale eccita gli animi, acciò mediante il sommo bene si raccolgano in vno: che è il medesimo a dire, che egli sia lo splendor diuino, che nella Mente si riceue, come Idea; nell'Anima, come ragione; nella Natura, come seme; nelle cose naturali come ombra. Dal qual processo si caua benissimo la diuersa participatione, che corrisponde alla seconda parte della conclusione. Quello che segue in proposito è superfluo, ma non rispetto alla diffinitione; conciosia che si pone per complimento di tutte le cagioni, che concorrono alla diffinitione. Ma torniamo a Marsilio Ficino, il quale nell'argomento sopra il libro della Bellezza di Plotino così la diffinisce per suo parere: Che la Bellezza è vno splendore, che procede dalla luce del Sommo bene. Adunque è splendore della Diuinità. perciò apparisce la Conclusione esser Platonica. Ma non voglio tacere, che essendo la Bellezza di due sorti, cioè corporea, & incorporea. Corporea, quale consiste nè corpi, che si scopre col vedere; e nella voce, che si conosce con l'vdito. Incorporea, che si aspetta primieramente al Sommo bene; indi alla Diuina mente; poi all'Anima; indi alla Natura; poi alla materia secondo l'ordine sopradetto, come dichiara Marsilio Ficino sopra il Conuito, al capitolo quarto della prima Oratione, & nel capitolo quarto dell'argomento, sopra il primo libro della sesta Eneide di Plotino. Aristotele, il quale filosofò sempre mai cò sensi, della Corporea sola fece

men

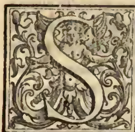
mentione, e lo seguirono tutti quei, che già di sopra furono detti. Ma Platone, che pose le Idee, e ponendole alzò l'intelletto sopra i sensi, considerò l'altra bellezza, cioè la incorporea, della quale è formata la Conclusione proposta. non lasciò però quell'altra. imperoche dalle cagioni considerò gli effetti, Nulla di meno ciò non fece Aristotele, il quale, se bene poteua argomentare da gli effetti, non mai argomentò; si che lo istesso attribuisse alla cagione, ch'egli attribuì all'effetto; quando non fossero di genere istesso. onde si come all'intelligenze attribuì i mouimenti Metaforici, per bene che li vedesse naturali, e reali, ne gli effetti; così attribuì loro bellezza Metaforica, per benche la vedesse ne gli effetti reale. Ma quanto si aspetta alla dubitatione de gli trascendenti di già sopra mossa, non la voglio lasciar così insoluta alli giuditiosi. Mi spedisco dunque in poche parole, che nella Scola Peripatetica il buono, & il bello non si conuertono altrimenti: Imperoche Aristotele, come a punto referisce il Piccolomini, vuole, che il buono superi il bello.



CONCLVSIONE SECONDA.

La Bellezza, ouero il bello, come lo ſplendore dal Sole eſſere dal Bene inſeparabile; e tutto ciò che è bello eſſer buono; e tutto ciò che è buono eſſer bello.

DISCORSO SECONDO.



SCriue il Ficino nel cap. quarto ſopra la ſeconda Oratione del Conuiuio, che la bellezza è vn certo raggio, che penetra per tutte le coſe, come primieramente nelle menti diuine; ſecondo nelle anime; terzo nella natura; vltimo nella materia, per le Idee, per le ragioni, per ſemi, e per forme, come anco diſſi nella Concluſione paſſata; e perciò è certa coſa, che queſto raggio viene dal bene inſeparabile, e lo prouo: Se prima ſi riceue nella mente, la quale è quel circolo immobile, che dal centro immobile prouiene, cioè Dio, neſſuna coſa riceue, ſe non dal ſuo centro, il ſuo centro è Dio; da Dio dunque lo riceue. Hor perche Iddio è il bene inſeparabile, dal bene inſeparabile dunque ne naſce queſto raggio, per tutto penetrante; e conciosia che dalla mente indi penetra in tutto l'vniuerſo, e mediatamente da eſſo bene inſeparabile prouiene, e penetra per tutto. Queſto diſcorſo cauaſi non ſolo da Marſilio; ma da altri Platonici ancora. Sarà dunque Platonica la concluſione. Ma può ella eſſer Peripatetica? Parliamo prima della prima parte. Se non vi foſſero quelle parole, Come dal Sole lo ſplendore, ſi potrebbe diſendere co' principii Peripatetici: imperoche il primo

Motore, auuenga che sia immobile, come proua Aristotele nel l'ottauo della Fisica: nulla di meno è tale, che come vuole esso Aristotele, da esso procedono i mouimenti naturali; percioche vuole egli, che immoto, muoua per necessità di natura. Così, auuenga che non sia bello, se non metaforicamente, secondo Aristotele, si come anco è mobile, può esser cagione, che da eso procedano le bellezze, & egli è il bene inseparabile. Si diffenderebbe anco con la conuersione di quei trascendenti, se Aristotele la concedesse: imperoche sempre il primo in qualunque genere, e metro, e misura, è cagione di tutte le cose ad esso sogget te, come dice Aristotele nella Metafis. Ma quel dire, Come lo Splendor del Sole, impedisce, che non può eser a modo veruno Peripatetica: percioche lo splendore prouiene dal Sole, come da cagione efficiente; non così dal bene inseparabile prouiene il bello; conciosia che il bene inseparabile, si come muoue, così è bello, secondo Arist. Hora muoue, come cagion finale, non come efficiente: così dunque la Bellezza prouiene da Bene inseparabile, come cagion finale, non come efficiente: perche non concessero mai i Peripatetici, che vna cosa spiritale hauesse attione in cosa corporea. In oltre, lo splendore prouiene dal Sole, come da quello, che formalmente è splendente: ma il bene inseparabile non è formalmente bello; perche sarebbe realmente bello, non metaforicamente, essendo ogni formalità, realità, come dicono quei, che Sottili si domandano. Quanto dunque alla prima parte, non può esser Peripatetica. ma che diremo della seconda? per quello che detto habbiamo nella Conclusione passata, mi par cosa chiara, che nò; poi che nessuno Peripatetico concede quella conuersione. E chi mi ricercasse, che openione sia stata quella dell'Autore, io direi, che egli hauesse l'occhio a Platone, non ad Aristotele; perche veramente è Platonico

tonico

tonico. e seruirommi d'vn'argomento potentissimo Platonico, che quelle cose sono vn'istessa cosa in essenza, che hanno vna sola Idea. Il buono, & il bello hanno vn'istessa Idea: dunque il buono, & il bello sono vn'istessa cosa in Idea. I fondamenti sono di Platone: percioche ricercando egli, se sono vna cosa istessa il buono, & il bello, ricerca se hanno vna istessa Idea. Et nell'Hippia maggiore lascia per fermo, che hanno vn'istessa Idea. e di questo parere fu Dionigi Areopagita, che nel cap. quarto de' Diuini nomi dice, che simplicemente il buono, & il bello sono vn'istessa cosa. Ma non si ferma però quì la senten za sua, che egli vuole, che la bellezza Diuina sia cagione d'ogni bellezza, come si legge nell'istesso capo: il che fa per la prima parte. Imperoche se la Diuina bellezza è cagione d'ogni bellez za, ella procederà da Dio. quindi non senza ragione Alessan dro Piccolomini disse nel decimo della sua Morale, la Bellez za esser cosa diuina. Nè solo vuole Dionigi, che la prima bel lezza, che è il bene inseparabile, sia cagion finale di ogni bellez za, che anco vuole, che sia cagione efficiente, & essemplare. Ex hoc ipso (dice) Pulcro omnibusque sunt, inest, vt pro modulo suo sint pulchra, atque propterea ipsum pulchrum omnium congruentiæ; amicitiæque, & communiones, vniones[q]; proueniunt: idque omnium est principium, vt causa efficiens & mouens, & continens vniuersa pulchritudinis, videlicet sui ipsius amore. Est & finis omnium, cunctique amabile; tamquam finis: Omnia enim pulchri gratia fiunt. Exemplaris quoque causa est. omnia enim per pulchrum diffiniuntur. Dalle quali parole si vede, quanto fa uorisca esso Dionigi la prima parte della Conclusione, & quanto sia seguace di Platone. Ma non voglio tacere quel lo, che egli segue per la seconda parte. Quamobrem,

seguita egli, idem est pulcrum, atque ipsum bonum. E per far conoscere la vniuersità della sua sentenza, come dottissimo, soggiunge la proua, dicendo: Quoniam omnia pulcrum, pariter atque bonum, secundum omnem causam appetunt, nec quicquam est in rerum ordine, quod non sit pulcri, boniq; particeps. Ma che? Plotino prencipe de' Platonici ricerca dall' anima nel settimo libro della sesta Eneide, quale sia l'autore di tutte le cose belle; e conclude, che fa di mestieri sia vna cosa totalmente separata, e sopra tutte le potenze, e forme; e tale, che da essa dipenda ogni forma intellettuale. Oportet, dice egli, sanè ipsum pulcrorum omnium authorem eorum. nullum penitus esse, alioquin si quid eorum sit pars tantum quędam erit, igitur neque forma quædam talis est, neque potentia quędam, neque rursus est, cunctaq; ibi fiunt, existuntq; formæ, atque potentiæ, sed oportet super omnes extare potentias, atque formas. Est ergo principium Specie vacans, non ita quidem vt indigeat forma, sed potius, a quo omnis forma intellectualis exoritur. Nè facci difficoltà quel detto Specie vacans, quasi volesse dire senza bellezza, che non è senza bellezza, ma senza Idea di bellezza, mediante la quale sia bello; perche egli è la somma bellezza, e prima bellezza, come dice Dionigi. Ma nasce non picciola dubitatione, che Platone nel Fedro apertamente dice, Che la bellezza nasce dalla misura, e commensuratione, il che par contrario alla conclusione; certamente è appar sò ella esser Platonica; però vn tal detto ha bisogno d'espositione. Dirò dunque, che quella sentenza solo si estende nella bellezza corporea; che se si dicesse in oppositione, che per quanto si è detto, il bene separato è cagione producitrice d'ogni bellezza; dunque non la misura è commensuratione. Io direi, che il bene separato certo si è cagione, ma efficiente, finale, & essemplare,

plare, non materiale, si come è la misura, e commensuratione. Che doue è necessaria la materia, necessaria è anco tal misura, e commensuratione, la quale accade alla materia, per esser mista con la priuatione, come anco dice Aristotele, & allhora specialmente gli auuiene, quando la natura signoreggia la materia, che quanto più la signoreggia, tanto più la polisce, e fa bella, come anco tocca il Ficino sopra Plotino nel libro ottauo de la sesta Eneade. E questo considerò esso Plotino nella prima Eneade al sesto libro; che non si estendeua questa Platonica sentenza, se non alla bellezza corporea: perche esso Plotino supponendo, che si estenda ad ogni bellezza, ò pure che non si troui altra bellezza, che quella, che dalla misura, e commensuratione prouiene, disputa contra, e forse contra Aristotele, che s'egli è così, nessuna cosa semplice sarà bella; il che suppone, come falso, ma bello solamente sarà il composto, & il tutto; il che se così è, conchiude Plotino, che nessuna parte sarà bella, e pure egli è necessario: perche se le parti non sono belle, il bello non è composto di cose belle. In oltre, i colori sono pur belli, e non son composti di sì fatta misura, e commensuratione, conchiude, che l'oro non sia bello, nessuno studio, e nessuna speculatione, il che reputa per inconueniente. Non vuole dunque Plotino, che questa sia cagione vniuersale della bellezza, ma solo della bellezza, ch'egli diffinisce nell'istesso lib. cap. 2. Che la bellezza è vn fiore della forma, che per imperio della ragione Ideale supera la materia. Quasi simile espositione darci a quella sentenza del Ficino nel libro vndecimo della seconda Eneade di Plotino, quando dice, che la bellezza nasce, e prouiene dall'ordine, e distintione: imperoche nel cap. ottauo parla della bellezza del Mondo sensibile, il quale mai non si potrebbe dir bello senza l'ordine, e distintione. Così nessuna Republica,

nessuno

nessuno Essercito, nessuna Città si potrebbe dir bella senza l'ordine, e distintione. Ma che diremo, se anco nel Mondo intelligibile è necessario l'ordine, e distintione. Che bellezza, di gratia, si potrebbe intendere ne' mouimenti celesti, se non s'intendessero le Diuine menti muouer i Cieli ordinatamente, e distintamente? Certa cosa è, che non s'intenderebbe, se non in regolarità, e confusione nel mouimento celeste. Ma stando in Platone, che molto più diuinamente concede di Aristotele le Diuine menti, come ministre di Dio, come sarebbe bella la lor amministratione senza ordine, e distintione? Ma che cagione sarà questa? Mi souuiene hora vn certo nome, che vsano anco i Peripatetici, & attribuiscono alla materia in alcune occasioni, cioè, Causa sine qua non. E questo mi pare douer attribuire all'ordine, e distintione in questo proposito: perche è cagione, senza la quale non sarebbono belle infinite cose. Non è però cagione efficiente, nè essemplare, nè finale; che si è visto di sopra per sentenza di Dionigi il bene inseparabile esser tale: ma nè anco formale; imperoche la vera forma della bellezza è la vita assoluta, che prouiene dalla Diuina mente per l'atto suo, come dice il Ficino sopra Plotino nel suo libro della Bellezza. Concludo dunque la Conclusione esser Platonica, e con buoni fondamenti posta.



CONCLVSIONE TERZA.

La Bellezza allettare tutte le cose, nelle quali risplende, e rapirle a se con impeto di amoroso desiderio.

DISCORSO TERZO.



A Diffinitione, che già nella prima Conclusione fu proposta della Bellezza, dimostra manifestamente, come anco questa Conclusione sia Platonica. e parlo di quella, che il Mocenigo con Marsilio Ficino caua dall'Hippia, dal Fedro, e dal Simposio di Platone: la quale fu questa, Che la bellezza è vna certa gratia, che alletta l'anima, e la muoue mediante la mente, il vedere, & l'vdire. nè solo ciò dimostra, ma anco restringe in quelle parole tutte le cose, nelle quali risplende. Risplende la Bellezza in tutte le cose in più modi; ma specialmente in due, si come è riceuuta in due modi: in vno è riceuuta, come in soggetto, e materia, che mediante la Bellezza si fa bella: in vn'altro, co in soggetto conoscente essa Bellezza. Alletta la Bellezza in tutti questi modi; e però dicono tutti i Peripatetici, e certo bene, come San Tomaso, che fra il buono, & il bello vi è questa differenza, Che il Buono è quello, che da tutte le cose è deside rato; ma il Bello, solo dalle conoscenti. Alletta dunque il bello tutte le cose, nelle quali risplende per cognitione; però nell'ani ma talmente si riceue, & ella dal bello è allettata. Mediante la mente è allettata dal bello intelligibile; mediante i sensi, dal bello corporeo. E questa è proprietà della Bellezza,

e questa

e questa è cosa marauigliosa del bel giudicio dell'Autore, che vsa sì bell'ordine, che l'hauer cauato le conclusioni dall'essentia della Bellezza, hora le caua dalle proprietà, come che dopo l'essenza segue la proprietà; indi gli effetti, dà quali cauarà la seguente. Ma vediamo s'è proprietà della bellezza lo allettare. Marsilio Ficino sopra la bellezza di Plotino nel Sommario del libro dice fra le altre queste parole: Proprium pulcritudinis est allicere simul & rapere. Ecco, chi vorrebbe più chiara la prima parte della conclusione, anzi tutta; perche altro non ci resta, che l'Instrumento. Ma perche, come anco dissi, non rapisce affatto tutte le cose, e non alletta; dimostrò esso Marsilio iui, quante cose alletti, e rapisca, dicendo: Et quoniam pulcritudo munus intellectuale, & ideo solos allicit cognoscentes in eam, siue intellectuali aliqua ratione siue visu, siue auditu. Non tacerò anco il nome Greco della bellezza, che Marsilio adduce, che pur anch'egli significa questa sua proprietà, Calon la chiamano, & i Latini interpretano quasi prouocans; il che pigliandosi in buon senso l'istesso quasi è, che attrahens. Il medesimo dice Proculo nell'Alcibiade. Dunque la Bellezza alletta, & rapisce tutte le cose cognoscenti, e con impeto di amoroso desiderio. La parola Greca dimostra questo impeto, perche si dimanda Calon, cioè prouocante. sempre il prouocato si muoue con impeto verso la parte prouocante; il che veggiamo delle attioni anco de gli huomini, che l'vno dall'altro prouocato non mai si muoue, se non con impeto. Et questo impeto ha diuersi gradi, quanto più e meno è prouocato vno dall'altro, tanto più e meno con impeto si muoue verso il prouocante; e questo si deue anco intendere della prouocatione al diletto. Proculo esponendo questa parola Calon, la fa nascer da due verbi Grechi [illegible], che vuol dire prouocare le anime, & da [illegible], che

significa

significa dolcemente toccare i risguardanti. Ancora da [illegible], *che significa chiamare, come riferisce il Maggioraggio nel primo della Retorica per sentenza di Proculo. Così dunque quanto più, e meno chiama, prouoca, e tocca la bellezza il soggetto conoscente, tanto più e meno lo desta a mouersi con impeto. Ma che impeto è questo? di amoroso desiderio, cioè di vnione; il che si conosce per quello che diceua Empedocle filosofo. Voleua egli, che il Mondo più volte si generasse, e corrompesse, mediante l'odio, e l'amicitia. Jmperoche, diceua egli, quando nasceua discordia fra gli elementi, era necessario, che si separassero l'uno dall'altro; e quindi i graui discendessero, & i leggieri ascendessero, e così formassero l'Vniuerso, come egli stà. Ma ritornando in amicitia, era di mestiero si vnissero i graui co' leggieri, i molli co' duri, e si sodisfacesse quest'ordine dell'Vniuerso. Da questo si caua, che si come l'odio è causa di separatione, così l'amore è causa di vnione. E non è marauiglia alcuna, che la bellezza rapisca, & alletti in cotal guisa; percioche la bellezza per se stessa è cosa amabile, e desiderabile, come ben anco dimostra il mio Maestro Francesco Piccolomini nel cap. sesto decimo del secondo grado della sua Morale. E non è parimente marauiglia, se così prouoca, e rapisce: imperoche nessuno in nessun modo si può liberare da essa, che non sia affetto da essa. Però Rione, come riferisce Plutarco, ponendo differenza fra la Bellezza, & i Tiranni, diceua, che da' tiranni l'huomo si poteua liberare in alcun modo: ma dalla bellezza in nessuno. Non è anco marauiglia, se così prouoca, rapisce, et alletta: imperoche abbrucia, & infiamma chiunque le si rappresenta dinanzi. Il fuoco, diceua Zenofonte, abbrucia solamente coloro, che lo toccano: ma la bellezza chi le stà lontano.*

CONCLVSIONE QVARTA.

Il Bene non destare Amore sotto la forma di bene, ma solo sotto piaceuole imagine di bello.

DISCORSO QVARTO.



Hi vorrà diffinire il Bene, secondo i Peripatetici, ch'egli sia quello, che tutte le cose appetiscono, cioè ragione, per la quale tutte le cose si desiderano, vedrà la conclusione esser più tosto oscura, che chiara. Tutte le cose, certo, appetiscono il bene; perche anco per sentenza d'Arist. l'Ente, & il buono si conuertono, e conuertendosi, mi pare che Platone a torto riprenda Arist. in questa diffinitione: perche se Platone concede la conuersione del buono, e del bello, meglio la concederà del buono, e dell'Ente; e cõcedendola, tutte le cose saranno buone; e però in quanto buone, saranno desiderabili. Mi marauiglio anco di Simplicio, che quasi a questo fusse contrario; pure io l'hauerò per iscusato, dicendolo mentre espone Epicuro Stoico, che perauentura gli Stoici non cõcedeuano sì fatta conuersione; già che anco Seneca nell'Epistole, seguitãdo Diogene, disse il bene esser cosa assoluta; laqual diffinitione è mãcheuole, essendo ogni Ente buono ueramente; e molti sono gli enti rispettiui, e nulla dichiara. Di Cicer. per hora taccio, che non sò la sua professione, già che egli hora si scorge nel Licco, hora nell'Academia, & hora sotto il portico Stoa, doue nõ lo trouo in proposito. Ma voglio stare in Platone, dicendo, che ogni buono è bello, & ogni bello è buono: perche altrimente mi nascerà qualche intoppo, e difficoltà; ma non però, che s'appartenga ad vna sola poten

za,

za, se non per accidente. Per amore non voglio intendere qualunque amore; conciosia che nascerebbe difficoltà insolubile; per che il bene, che è oggetto d'ogni appetito, tanto sensitiuo, quãto intellettiuo, rappresentandosi all'appetito, tre effetti in esso par torisce. il primo è vn certo compiacimento di esso, il quale si do mãda amore, cioè desiderio d'acquisto per unione, il qual acqui sto partorisce col desiderio secondariamente; il che acquistato partorisce il terzo, che è la elettione: si come il male partorisce odio, fuga, e tristezza. E quest'istesso dico dell'appetito natu rale delle cose insensate, proportionatamẽte però. E quest'istessi effetti partorisce il bello, non per tutto, ma solo nella potenza co noscitiua, sì come il bene; perche il bene ciò facendo, muoue mo uendo, attrahendo a se, come fine; percioche il bene è fine, et ha ragione di fine, come dichiara S. Tom. nella Som. ma il bello, ciò facendo, attrahendosi muoue, e mouẽdo muoue come forma. E come questo? informando perche cosa è forma, se non cosa, a cui conuiene informare? ciò si caua per uigore dell'Arte magna, oltra che è manifesto. Nell'informare assimila (p dir così) cioè rende simile la potenza all'oggetto, che se ciò non fosse, non mai la potenza apprenderebbe l'oggetto: imperoche se la potenza co noscitiua deue conoscere il suo oggetto, fa di mestiero, che la po tenza, e l'oggetto si vnischino, e s'vnischino mediante l'atto, cioè la forma; et è bisogno, che q̃sto atto faccia, che la potẽza s'assomi gli all'oggetto, se conoscer lo deue; perche ogni cognitione si fà per somiglianza, secondo i Peripatetici, e fra Platonici special mente il Ficino sopra l'Iside. E quindi dice Plotino, che nõ può conoscere alcuna potenza il bello, se non si fa bello; adunque è, perche il bello muoue, come forma, e la forma a mio giuditio più d'ogn'altra cagione muoue; poi che ogni agente, mentre ope ra, opera per la forma; credo anco, che il bello più muoua. E

però, mentre il buono, & il bello sono congiunti, muoue certo il bello, e desta amore in tutte le cose; ma più il bello nelle cose, che lo riceuono, mouendo come forma, e più conseguentemente desta amore. Tanto più, che il bello, come bello ha virtù di prouocare, & infiãmare, come ho detto di sopra. In oltre, poiche il bello s'appartiene alla virtù conoscitiua, la quale bisogna, che s'assomigli ad esso nell'apprensione di essa; più muoue e desta amore il bello, che il bene; perche più muoue la simiglianza, che la dissimiglianza. Ma nascerà perauuentura difficoltà, che se il buono, & il bello sono vn'istessa cosa fra loro, & con l'Ente, sempre anco il bene si assomiglierà. Egli è vero; ma ciò è per accidente; nè è necessaria si fatta assimilatione, già che nõ è necessaria la potenza conoscitiua per apprensione del bene; ma sì bene del bello, che s'egli accade, che anco il bene si conosca, ciò è per accidente, quanto si aspetta al destare amore. Nè mi riprenda alcuno, ch'io mi contradica, che a questo più che ad ogni altra cosa auuertisco; e s'io non sono così inteso, diasi la colpa alla difficoltà della Conclusione; perche in vero è molto difficile. e ragionando io con tale, che per comune sentenza è reputato dotto, dopò lungo discorso sopra ciò, proruppe in questo parere, che la Conclusione fusse falsa, dimostrando, che sempre il Bene più muoue, e desta amore, già che egli sempre è il fine, e come fine muoue le cose, che sono al fine. E già che il Bene è sempre amabile, come bene, e desiderabile, dico, come bene, per il bene apparente; il che serue anco per il bello apparente. nè questo dico fuor di proposito; ma per rispondere ad vn'argomento, che mi fu fatto, con dire, che si amano delle cose brutte, come anco in vna Canzonetta dimostra l'Autore; al quale però risposi, non come brutte; si come si appetiscono delle cattiue non come cattiue. Concludo dunque, che il Bene assolutamente è desiderabile,

rabile, & in tutte le cose desta amore, cioè desiderio d'acquisto, e di vnione con esso; ma il bello, doue è riceuuto, molto più desta; e per questo suppedita il bello la potenza del bene nella virtù conoscitiua, che non è sua potenza. Ma io manifestarò cosa, che chiarirà molti, quali si rendono difficili in questo, che il Bene non desti più amore d'ogn'altra cosa. Molti sono, che diffiniscono l'Amore, ch'egli sia desiderio d'vnione cō l'amata, come anco alcuni crederanno, ch'io voglia, per quello che spesso ho detto; ma s'ingannano. La Definitione sempre è vn'istessa cosa col definito. ma non sono d'opinione, che l'Amore sia vna istessa cosa col desiderio, come vogliono alcuni, nè son lontano da Platone, & Aristotele. E se pure il desiderio si può chiamare Amore, si chiama impropriamente, e largamente: ma parlando come si deue, il Bene certamente causa desiderio d'esso nella potenza, che lo apprende; ma non il vero amore; perche amore sempre mai riguarda il bello. nè dico questo di mio parere, ma di Platone nel Conuiuio: & Arist. nel nono lib. dell'Etica scriue, che l'amore specialmente nasce dal senso del vedere. ma che di gratia di buono apprēde, come buono, con quel senso? anzi con l'udito, che pur aggiunge Arist. in vn'altro luogo. ma meglio nel nono dell'Etica al capo 9. proua la conclusione, dicendo: Nemo amore capitur, nisi fuerit specie delectatus. Ma torno a proposito: L'Amore non è altramente vna cosa istessa col desiderio: lo confermo. Ma non voglio tacere, che si come l'Amore si distingue, così si distingue il desiderio. Sò che si troua vna sorte di desiderio stretto, che è l'istesso con amore. E se di sopra dissi, che se si dicesse l'istesso, si direbbe impropriamente, intesi del desiderio pigliato largamente: perche sì fatto desiderio è anco dannato da Arist. Ma nè anco lo stringo tanto, che alla sola concupiscenza, che pare habbia luogo in proposito, già

che

che si parla del bello: imperoche nè anco Arist. nell'Etica vuole, che amore sia sì fatto desiderio. Se adunque amore è desiderio, egli non è quel desiderio, che segue l'amore; nè meno quel desiderio, che in tutte le cose ha luogo, se perauentura non si pigliasse amore, come elettione, che in tutte le cose si ritroua, mentre appetiscono il bene. Ma veramente amore è vn certo desiderio, che solo ha luogo nella potenza conoscitiua, come nel vedere, nell'vdire, e nella mente, il qual desiderio è sempre con amore, nè si presto entra amore causato dal suo proprio oggetto, che è il bello, come testifica il Mocenigo nell'istesso libro sopra nominato, che anco entra questo desiderio insieme con amore. e di questo desiderio, egli stesso parlando nel predetto luogo, dice, che l'amore è desiderio di bello; il che prima fu detto dal Ficino per sentenza non solo di Platone, ma di tutti i Filosofi. Hor se l'amore è sì fatto desiderio, chi mouerà l'amore più del bello? nessuna cosa certo. Adunque, se il bene desta amore, come bello il desta, e non come bene, per quanto s'è detto. Adunque apparisce vera la Conclusione, e con giudicio fabricata. Non voglio tacere di hauerla letta in Isocrate nell'Oratione detta, Encomium Helenæ, oue si legge: Che per cagione della Bellezza si amano tutte le cose, che si amano.

CONCLVS. QVINTA.

La Bellezza, che sotto nome di Venere è significata da gli antichi, esser padre, non madre d'amore, cioè cagione prodottrice, non materiale, difendersi nondimeno.

CONCLVS. SESTA.

Venere ò presa per la Bellezza, ò per l'anima, come la prendono alcuni, potersi dire e padre, e madre d'amore.

DISCORSO V. ET SESTO.



Arerà in primo aspetto, che sieno contradittorie queste Couclusioni; ma nel vero non sono, anzi l'vna dall'altra dipende, ò pur per meglio dire, sono annesse insieme. Ciascuna di loro ha vn supposto. la prima, Che da gli Antichi Venere sia presa per la Bellezza. La seconda, per l'Anima. Et io son dell'istesso parere; e specialmente, che ciò si caui da Platone nel Conuito, oue dichiara la cagione perche amore sia sempre preso da desiderio di bello. A questo mirando Quintiliano, chiamò la Bellezza con nome di Venere. e per auentura Isocrate ancora così la chiamò, già che vn'egregio scrittore riferisce d'hauer letto in Isocrate, ch'egli l'ha presa in tutte le significationi. Ma che Venere si pigli per l'anima, si può cauare da Platone con vn sì fatto argomento, che nasce amore in Venere, e nell'anima; e dall'vna, e dall'altra è prodotto: adunque Venere, e l'anima sono vn'istessa cosa. Si proua la consequenza dalla uulgata sentēza de Mathematici, che le cose che ad vn terzo sono vn'istessa cosa, fra di esse sono il medesimo. Lo assonto è di Plat. e d'Isocr. Isocrate nell'Encomio di Helena, dice, che l'amore delle cose belle naturalmēte è in noi inserto. ma lasciamo andare, che ad ogni modo q̄sto è metaforico, et è chiaro anco ne' moderni, come in Giulio Camillo nella sua Idea del Teat. per il primo supposto anco sò di certo si ritrouarebbono

infiniti

infiniti luoghi nel Boccaccio, & altri Poeti. Ma voglio passa re alle conclusioni, e discorrer loro intorno con vn passo di Plat. nel Conuiuio; le cui parole sono queste: Quando nata est Venus parato conuiuio, discubuerunt Dii ceteri, & Mitidos, & Foros. Cum cenati essent; Pęnia mẽdicatura cibum, vtpote epulis illic abundantibus venit, & circa fores obuersabatur. Porus quidem nectare ebrius; vinum namque nondum erat; Iouis ortum ingressus est, & somno grauatus dormiebat. Pęnia verò inopia compulsa, quo pacto filium quasi quibusdam insidiis ex Poro conciperet, excogitauit; quare iusta illum accubuit, amoremq; concepit. Vnde natus est Amor, sectator, vltorque Veneris; propterea quòd in venalis natalibus est progenitus. Quinetiam natura pulchri desiderio carpitur, cum Venus ipsa sit pulchra. Da queste parole si caua, che l'amore è nato di copia, e d'inopia: dalla qual sentenza subito nasce dubbio, come dunque si dica, ch'egli sia nato di Venere. Ma bisogna vedere, che cosa intenda Platone per questi nomi. Venere, a mio giuditio, e per sentenza di Platone, altro non significa per hora, che la mistione di tutte le cose confusa, & indistinta (e non discordo dal Ficino, se bene egli altroue più alto tende) conforme ad Empedocle, che nõ si partiua, se non per l'odio; e per l'amicitia, che nõ si partiua, cioè per odio delle parti, cioè p la contrarietà: percioche i principii hanno da esser contrarii, se deuono principiare. Significa dunque Venere la cõmistione di tutte le cose, nella quale fecero conuito gli alti Dei, cioè Dio Magno con le intelligenze (o bel passo contra quelli, che vogliono accordar Aristotele con Platone, & all'incontro intorno all'eternità del Mondo dalla parte innanzi) per far quello, che disse Platone nel Timeo: In principio Deus ignem, terramq; creauit. il che prima hauea pronuntiato Mosè. In questo conuito, chi furon

gli

gli inuitati principalmēte: Mitidos, cioè il fonte del Conseglio, ch'io direi che fosse la Diuina mēte, nella quale rilucono le Idee di tutte le cose: nella quale il Sommo Dio mirando, come consigliato dall'aspetto, disponesse di operare di fuori. Et in questo si scuopre il misterio di Gio. Euangelista, appresso di quelli, che tanto stringono Platone, che per la Mente diuina, intenda il Verbo eterno, quando esso Giouanni dice: Omnia per ipsum facta sunt. la qual sentenza è uerissima, ma aliena dalla sentenza di Platone. Vi venne Poro, cioè lo Dio dell'Abondanza, che significa tutto l'ordine delle forme. Vi concorse Penia, cioè l'Inopia, che altro non significa, che la materia; la quale p esser informata, e pouera, è desiderosa di cibo, cioè di forma: e come dice Arist. appetendola vi concorse. E questo è bel passo da conoscere, come Platone habbia prima proferita quella sentenza dell'appetito della materia, cioè, come la femina il maschio, così la materia la forma, scoprendola sotto il desiderio di Penia uerso Poro. Desiderosa dunque di forma, cioè di perfettione, e desiderosa di figliuolo, (perche nell'vnirsi cō la forma, ne procede il composto distinto da lei, ritenente però la sua natura accompagnata con vn'altra) si vnisce con Poro, cioè con la forma per insidie; perche la cosa perfetta non s'vnisse mai per proprio istinto a cosa imperfetta; e più perfetta è la forma della materia. Dunque in questa vnione prima, quando gli Dei sederono al Conuito, cioè, quando si mise il Grande Iddio con le Diuine menti alla produttione della mistione, che è significata per lo natale di Venere, dalla prima mistione, che si fece della materia, e della forma, ne nacque Amore così nacque di Copia, e d'inopia. E perche nessuna cosa nella prima mistione si ritroua, se nō materia, e forma, la materia e la forma sono parti principali d'essa mistione. Dunque così Poro, come Penia sono parti di

Venere. Di loro però nascendo Amore, cioè il uincolo di tutte le vnioni, viene ad esser nato di Venere, la quale rispetto a Penia, cioè rispetto alla materia, è madre; rispetto a Poro, cioè alla forma, è padre. Nè nasca difficoltà, che la seconda Conclus. dica, (quãtunque Venere si pigli per l'anima, nondimeno si chiama e padre, e madre) perche egli è vero; conciosia che nella prima produttione dell'anima ciò auuiene, essendo ogni anima cõposta di materia e di forma; nè dirò della sensitiua, et altrice, ch'egli è chiarissimo, ma dell'intelletto. Non dice Arist. nel 3. dell'Aĩa che Est intellectus, quo est omnia facere, & quo est omnia fieri? Non vuol egli, che vna parte dell'intelletto, cioè l'agente sia incorrottibile; e l'altra, cioè il passibile, sia corrottibile? Chi è dotto, intende. E Platone nel Parmenide non vuole, che in tutte le produttioni concorrano queste tre cose? Infinitum, Vnum, & Terminus. Ma che? nella produttione Platonica dell'anima nel Timeo, non si cauerà l'istesso con diuersi fondamenti? E perche vogliamo noi credere, che Isocrate dicesse, che naturalmente habbiamo inserto l'amore col suo proprio oggetto, se non perche nella produttione dell'anima anch'egli nasce? Hora dunque per li fondamenti Platonici concludo, che Amore nacque di copia, e d'inopia ne' natali di Venere, cioè nella produttione della mistione, che diremo nella segregatione del Chaos: Nacque Amore di copia, e d'inopia, cioè delle parti principali di essa mistione, cioè di materia, rispetto alla quale essa mistione concorre come madre d'Amore; e di forma, la quale concorre, come padre: perche sempre la forma è attiua, rispetto alla materia; la materia passiua, rispetto alla forma. Da questa consideratione si scioglie vn dubbio, onde nasce, che Platone attribuisce all'amore molti epiteti nel Conuito, & altroue, i quali sono contrarii. Il medesimo si caua da molti Poeti, che alcuni

significano

significano buona natura, alcuni cattiua: imperoche la buona natura procede rispetto alla forma, la quale è sẽpre cosa ottima e diuina, (come dice Arist. nel primo della Fis.) ma la cattiua natura procede rispetto alla materia, la quale sempremai per la priuatione annessa (come dice anco Arist.) tende al male. Quindi nasce, che quanto più l'amore cerca allontanarsi dalla madre, cioè dalla materia, tanto è migliore, sì come per l'incontro. L'essempio habbiamo nell'anima, la quale quãto più si accosta al corpo, tanto più perdendo la sua dignità, si auuilisce, e fà cattiua; ma quanto più s'inalza, e distacca dalla materia, tanto più accostandosi alle cose buone, si fa buona. Habbiamo dunque visto, come Venere sia padre, e madre d'amore, cioè del vincolo, e del legame di tutte le cose, del quale parleremo più innanzi. Veggiamo, come Venere possa esser solamente padre, non madre: il che volendo vedere, fà di mestieri distinguere le Veneri. Cicerone nel terzo libro della Natura de' Dei, ne pone quattro; alcuni Platonici ne pongono cinque, alcuni tre, alcuni più e meno, che poco fa al proposito nostro. Io per hora le distinguo in due con Platone. L'una è nata di Gioue, e di Dione, cioè di materia, e di forma: perche per Gioue s'intende la forma, per Dione la materia (come dichiara il Mocenigo nel suo Transito) e questa è quella Venere, della quale ho fin' hora parlato. Ma l'altra Venere è nata solamente del Cielo, senza madre: onde, si come quella corrisponde al Mondo sensibile; così questa corrisponde all'intelligibile; e sì come quella a gli effetti corporei, così questa alle Diuine menti totalmente separate da materia. E questa più d'ogni altra si compara all'anima intellettiua agente, la quale è immortale, & separata totalmente dalla materia. Hor da questa nascendo Amore, ne nasce come da padre, non

come da madre. Ma come nasce Amore da questa Venere? Io ricerco da chi dubita in questo. L'Intelletto che cosa è? Certo altro non è, che cosa, a cui s'aspetta l'intendere. dunque l'atto suo è l'intendere. l'oggetto suo è la cosa intelligibile. la potenza è esso intelletto. E non fa di mestiero, che s'egli ha da intēdere s'unisca la potenza all'oggetto? Ma chi è cagione, nō dico mezo di questa vnione, se non l'amore? adunque nell'intelletto si genera l'amore. Ma più oltre. Quello che l'Intelletto intēde è Ente; perche (come dice Arist. nel 1. dell'Aīa, e della Post.) Non entis non est scientia. Se egli è Ente, adunque è buono, e bello. il bello è oggetto d'amore: adunque egli intende il bello, et insieme Amore; e nell'intēderlo, si fa sua cagione prodottrice: pche (hora parliamo dell'Agēte) l'Intelletto è quello, Quo est oīa facere. E sēpre l'intelligente è quello, che produce l'intelligibile; il che si scopre dalla eterna pduttione, oue l'intelligēte Dio produce il Verbo intelligibile; ma stando in Plat. intendendo Dio la Mente diuina, cioè il Mondo intelligibile, prima internamēte, poi esternamēte lo produce. E secondo Arist. così il primo Motore, come le Diuine menti, intendendo, producono i mouimenti, i quali intēdono. Hora dunque q̄sta Venere è cagione pduttrice d'amore solo, come padre, non come madre; che se alcuno dicesse, che Venere per l'anima è ancora madre, già si è detto di sopra. Non resterò tuttauia anco di dire, che secondo Giulio Camillo. Venere è presa p la Nephes, che è l'anima sēsitiua, laquale include in se la uegetatiua. e questa può esser cagione d'amore, come padre, rispetto alla parte formale; e come madre rispetto alla materiale: perche (come anco dissi di sopra) sì fatte anime sono composte di materia, e di forma; e però parlando Arist. di questa Venere nel lib. della generatione de gli animali, la chiamò [illegible]*, che vuol dire Spuma, la qual Spuma dinota il seme*

animale,

animale, che è spumoso, da cui ne nasce così l'anima vegetatiua, come sensitiua, per la virtù, che dentro gli è inserta, come dice Arist. che nel seme vi è vna certa virtù, che risponde proportionatamente all'elemento delle Stelle, che lo fa fecondo, cioè atto alla generatione. Non starò a raccontar la fauola ben misteriosa de' genitali di Saturno, & altre fauole appartenenti a Venere, perche io non parlo quì come Poeta, ma come Filosofo. Apparisce dunque, come per sentenza di Platone Venere sia detta e padre, e madre, e padre solamente. Non taccio, che solo l'Intelletto agente è padre, non madre di amore. Che l'Intelletto in vniuersale è padre, e madre, come ho detto di sopra. Che è quanto mi pare di poter speculare intorno a queste due Conclusioni.

CONCLVS. SETTIMA.

Il Piacere, ò'l compiacimento non essere amore, ma principio, e compagno d'Amore.

DISCORSO SETTIMO.



E noi fossimo Epicuri, ò Cirenaici, i quali poneuano il fine solo nel piacer corporeo, volendo sostentare sì fatta Conclusione, sarebbe di mestieri restringer l'amore solo alle cose corporee; di maniera che se il compiacimēto fusse principio d'amore, sarebbe principio solo dello amor carnale, e corporeo, e sarebbe cattiuo compiacimento; & essendo cattiuo, cattiuo anco sarebbe l'amore, che da esso procedesse. E quindi si scioglie vn dubbio, onde nasca, che tanti Oratori, e

tori, e Poeti habbiano attribuiti diuersi epiteti al piacere, come Ouidio, che sia dannoso; Aulo Gellio, vano, & improbo; Apulegio, infame; Sillio, inimico; Lattantio, inuidioso; e Plutarco, pernitioso: perche allhora si piglia per lo corporeo piacere, il quale appunto ha l'istessa natura, che si è detto di sopra hauer amore, quanto alla madre s'aspetta, cioè alla materia, che tende sempre al male. Ma perche non solo il compiacimento versa nelle sole cose corporee, ma si lieua più alto; però Isocrate essorta nell' Oratione a Demonico, i giouenі, che attendano à piaceri, che sono lodeuoli, e gloriosi: onde certa cosa è, che i corporei nõ essendo tali, saranno gl'incorporei: indi altroue soggiunge, che chi cõ industria segue la virtù, & instruisse la vita sua prudẽtemente, acquista dilettationi grandissime; le quali per non esser corporee, saranno incorporee. Ma certo egregiamente argomenta il Maggioraggio nel 1. della Retor. d'Arist. Felicitas (dice) est in vera voluptate; vera voluptas est animi, non corporis. e riferisce questo a molti luoghi di Platone. Hora dunque, se questo è uero, egli sarà principio d'amore, ma di amore più alto, cioè incorporeo, e celeste, del quale ho pur tocco non sò che di sopra. A questo piacere si potranno adattare gli epiteti buoni, per le nature buone. Se dunque egli è principio d'amore, sarà principio d'ogni amore. hor veggiamo, se questo è vero: ma veggiamo prima il principio del piacere. Scriue vn Peripatetico per sentenza di S. Tomaso, che l'oggetto buono, rappresentandosi alla parte concupiscibile, in vn subito genera vn certo compiacimento, al quale subito succede l'amore, cioè il desiderio di fruirne. Da questo suo dire, io cauo, che l'amore realmente nasce col compiacimento, e non mai senza esso; però si può dire compagno: ma perche non mai si generarebbe amore, se non si generasse da l'oggetto il piacere, il quale prima necessariamente s'intende,

prima

prima dico di amore, si può dir principio. Ben è vero, ch'io non lo chiamerei principio efficiente, nè formale, nè finale; ma Peripateticamente, principio Sine quo non, e non si scosta dal materiale per la vicinanza dell'oggetto. Donde si scorge, che il compiacimento nasce dalla rappresentatione dell'oggetto buono alla parte concupiscibile, al che succede il desiderio di godimento. Ma che vado io cercando? la Conclusione può esser sì Platonica, come Peripatetica; e può patire molti argomenti; i quali tutti si risoluono con vna distintione, che il piacere si considera nel suo acquisto, nella possessione di esso, e nel suo fine. Così considerandolo, si verifica il detto di Platone nel Timeo, che l'Amore accresce il piacere, seguitandolo anco (come dice Aristotele nell'Etica) e rendendolo perfetto; ma considerandosi il piacere nell'origine d'amore, che allhora nasce dalla cognitione dell'obietto buono, & a se commodo, allhora genera, e partorisce amore. e così dico cō Platone, quando dice nel Timeo, che il compiacimento accresce l'amore. & Arist. nell'Etica, quando dice, che lo fa perfetto. Con questo discorso si potrebbe dichiarare vn detto d'Apuleio, il quale vuole, che il compiacimento sia nato di Psiche, e di Cupidine. Ma io, più oltre considerando, penso, che questo Filosofo, per Psiche intenda l'anima, per Cupidine l'appetito. L'anima si distingue nell'intelletto, nel senso, e nella potēza altrice, ò uegetatiua. All'intelletto corrisponde la volontà; al senso, l'appetito animale; alla vegetatiua, vn'appetito proportionato: perche è forza, che tutte le cose naturali habbiano il suo appetito ꝓportionato; altramēte vano sarebbe a dire, che tutte le cose appetiscono. Hora dunque nell'oblatione de gli oggetti alle sue potēze, e nella congiūtione de gli appetiti à suoi corrispondenti fondamenti, bisogna che ne nasca compiacimēto, se l'oggetto è atto; ò dispiacere, s'egli sia

inetto,

inetto, e cattiuo. Non tacerò quello, che dice il Ficino nel Conuito, intorno alla generatione d'amore. Dice egli così dopo alcune parole: Vnde hominis. (e quello ch'egli dice dell'huomo, si può intẽdere d'ogni oggetto) Exterioris imago per sensus accepta, transiensq; in animũ, si hominis figuræ quam possidet animus, dissonat, è vestigio displicet, & odio, tamquam deformis habetur. Si consonat, illico placet, & tamquam formosa diligitur. Dalle quali parole si conchiude, come il compiacimento primieramente nasca; ma subito generato, ne nasce l'amore. Onde si può dire principio, e compagno, saluando ogni sorte di dubio col discorso fatto, e cauato dalla distintione. Ma che diremo ad Arist. il quale nel cap. nono de' Morali grandi, dice, che la volutta non ha nascimento? Anzi nell'istesso luogo la distacca dal numero de gli Enti, dicendo, che per se non è buona. Se così è, come dunque è uero quello, che ho detto intorno al suo nascimento? Se non ha nascimento, e non Ente, come può esser principio, e compagna d'amore? ma più oltre. Come non si contradice Arist. che la chiamò buona necessariamente nel 7. dell'Etica al cap. terzodecimo, e le assegna gli habiti, & le affettioni per principii, dicendo, che da loro nasce. Nel secondo ad Eudemo cap. 4. & nel settimo cap. 19. vuole, che nasca dalla attione, & nell'attione. Et nel decimo dell'Etica dice, che può nascere in vno istante. Adunque ha nascimento, e non nascimento; è buona, e non buona; ente, e non ente. Ma quest'vltima si scioglie con quello che dice Arist. nel settimo dell'Etica cap. 4. e 6. Nell'uno dice, che li piaceri, alcuni tirano alle cose honeste, alcuni alle inhoneste, alcuni a i mezi. e con questo si espone il passo del Poeta: Trahit sua quemque voluptas. Nell'altro dice, che de' piaceri alcuni sono ferini, alcuni naturali, & alcuni che nascono da costumi, e lesioni. Così dalla varia consideratione de' piaceri

si vede

si vede qual'è buono, qual'è cattiuo. Sempre il cattiuo per esser priuatione, è nõ ente, si come il buono, che è positiuo, è ente. Vna istessa sentenza quasi proferisce Aristotile nell'istesso libro al capitolo duodecimo, che alcuni piaceri sono praui, alcuni sempre eligibili, alcuni alcuna volta solamente. Ma quanto all'altra difficoltà, se ha nascimẽto ò nò, io direi, che ha nascimento; nella sentenza d'Aristotele direi esser contrario; Imperoche altro è dire, voluptatis non est ortus, & altro, voluptas non est ortus. Aristotele ne i gran Morali al capitolo ottauo, e non anco di proprio parere espresso dice, voluptas non est ortus, e non dice voluptatis. e se io ho mossa la questione, l'ho mossa, perche certo Autore della tauola di Auerroe (non parlo del Zimara) così l'intende: ma egli l'intende male, si come l'un e l'altro si può leggere. Adunque ha nascimento il piacere, come ho dichiarato, e dichiara anco Aristotele in molti luoghi.

CONCLVS. OTTAVA.

Amore esser desiderio di vnione per compiacimento della cosa bella.

DISCORSO OTTAVO.



IN due luoghi il Platonico Ficino, cioè nell'argomento sopra il Liside, e nel commento sopra il Conuiuio, lascia scritto questa sentenza per opinione di Platone in varij luoghi, che l'amore sia desiderio di bello, come anco toccai di sopra. Ma non solo cauasi questa sentenza dall'Academia; ma si caua anco dal Liceo; onde è scritto, Nemo amore capitur, nisi prius fuerit spetie oblectatus. E ch'egli nasce dal

senso del viso, e dell'vdito. Antonio Poggio pone vna certa differenza fra il desiderio, e la cupidità: che il desiderio solo le cose lontane risguardi; la cupidità le presenti. Ilche, se così fosse, verrebbe ad essere la Conclusione alquanto difficile più di quello ch'è. Io, seguitando il Piccolomini nel primo grado al capo decimonono della sua Morale, non li farò esser differenti: ma dirò bene la Conclusione essere parte vera, e parte falsa. Certa cosa è, che l'amore sempre risguarda il bello, per quanto dice Aristotele; che Nemo amore capitur, nisi prius fuerit spetie oblectatus. Non vuole però Aristotele, che subito che la persona è dilettata da alcuno oggetto, subito l'ami; ma solo all'hora, cum absentem desiderat, & presentem concupiscit. dalle quali parole caua il Poggio la differenza ch'io dissi, la quale non cauo io; ma si bene fra il desiderio, e la concupiscenza: nè quella ch'egli caua, ma questa; che la concupiscenza tanto vaglia, quanto cupidigia d'vnione; ma il desiderio cupidigia di presenza solamente: di maniera che è fra loro differenza di ordine. prima che si appetisca l'vnione dell'oggetto diletteuole, fa di mestiero, che si desideri presente, il qual presente si concupisce, cioè si desidera di vnirsi seco. Là onde dir che amore sia desiderio di vnione, è l'istesso che dire amore essere concupiscenza. ma nasce difficoltà, se l'amore sia sì fatta cupidità, ò desiderio simplicemente, ò pur vniuersalmente si pigli per ogni appetito della parte concupiscibile. Certa cosa è, che l'amore nõ è sì fatto desiderio; chi non facesse prèdicarsi la spetie del genere, e non volesse che il genere fosse vna cosa stessa con la spetie: ilche sarebbe cosa strana; si come è cosa strana, che il più e'l meno sieno vna cosa stessa. E questo nasceria, perche infinite quasi sono le cupidità, e desiderij, che non son o veri amori. E quindi si scuopre, che nõ ogni desiderio

è

è desiderio di vnione. Ci è vn'altra sorte di desiderio più stretto, che segue sempre l'amore, come conditione dell'amore, & affettione, secondo la quale si può dichiarar l'amore, per esser seco congiunto. e questo non è l'istesso con l'amore; ma seguita amore, come cosa dopò amore. Egli è ben vero, che si può, come ho detto, dichiarar per lui, come lo dichiarò Platone nel Simposio, dicendo, che l'amore sia vn desiderio nato dal bisogno, e dall'abbondanza. E che quello sia vero, che non sia vna cosa istessa con l'amore, da questo apparisce, che egli molte volte cresce, e si sminuisce; nondimeno l'amore sta forte. Chi è stato innamorato, lo deue sapere, che più hoggi (per essempio) desidera vnirsi alla cosa amata, che hieri, e più per auentura domani appetirà l'istesso, ò meno; e tuttauia l'amore resterà l'istesso: che s'egli fosse vna cosa istessa, sarebbe di mestiero anco si variasse amore. Io non meno amo, nè più vn mio degno oggetto di quello che io mi facessi già molti giorni: nondimeno sento in me variare la cupidità dell'vnione. Pigli il Lettore in buona parte, che nè di me stesso parlãdo, parlo senza honore. Horsù dunque fin'hora dir non posso, che l'amore sia desiderio secondo la prima dichiaratione; nè secondo l'altra, che ogni amore sia desiderio. non secondo quella; perche molti sono i desiderii senza amore. non secondo questa; perche sì fatto desiderio è dopò amore, e diuerso dall'amore; auuenga che seguiti così la cognitione, come l'amore. Ma se si pigliasse l'amore communemente opposto all'odio, & il desiderio parimẽte; certa cosa è, che l'amore sarebbe l'istesso che'l desiderio. E perche il desiderio non è cosa assoluta, ma relatiua; conciosia cosa che il desiderio sia desiderio di cosa desiderabile: altro non può essere, che di vnione, à mio giudicio, più d'ogn'altra cosa desiderabile, ò per presenza, ò per godimento, ò per presenza, e godimento insieme;

per presenza solo di oggetti belli, ma non accommodati per la sè non tanto quanto se ne piglia la potenza di cui sia oggetto: come per essempio. Soggiunge vn bel cauallo al senso interno di hauerlo con l'esterno già veduto desidera di nouo di unirsi per mezo dell'esterno per la presenza di esso prima, s'egli sia lontano; s'egli è presente, per la fruitione dell'occhio, che si pasce di quella bellezza: così secondo la presenza, ò lontananza nasce il desiderio. E questo desiderio d'amore, perche absentem desiderat, & præsentem concupiscit per fruitionem, tali però, quali patisce l'oggetto, e la potenza fruente (penso esser inteso da dotti) In questo caso, perche il desiderio è vna cosa istessa con amore, & amore sempre nella potenza conoscitiua, è di mestiero, che sì fatto desiderio sia conoscitiuo: perche secondo gli oggetti, così è nella fruitione, la quale subito succede alla cognitione & vnione per essa. Auertiscano però i Sacri Theologi, che non parlo come Theologo; ma come Filosofo, mentre parlo della fruitione; perche so bene, Dio solo esser quello, di cui fruir debbiamo: del resto ce ne debbiamo seruire: e parlo in commune, e largamente di essa. E se pure in alcuna parte io parlo stretto, io intendo all'hora del solo amor diuino, il quale pur anco egli nasce, & è desiderio di vnione. quindi però li Santissimi e Dottissimi Filosofi il Magno Dionisio & Hieroteo, parlando dell'amore, dissero, che egli era vn circolo riuolto dal bene al bene, cioè, che si parte da Dio, e ritorna in Dio; e all'hora si parte anco da esso sommo bene, quando in noi miseri discende, e ritorna, poiche trahendoci da gli errori ci riduce alla gratia sua. Quindi per amore il Verbo eterno a noi discese, e per amore ritornò con noi all'vnione della gloria paterna. ma non voglio intrare in così alti misterii, per non esser luogo opportuno. Non credo già, che a questi circoli, e riuolgimenti

mi

misteriosi, & alti hauesse l'occhio l'Authore nel sonetto, oue parlando d'amore soggiunse:

E disdegnando i cerchi alti, e superni,
Post'ha la seggia sua ne' dolci giri
De bei vostr'occhi, e'l tempio ha nel mio core.

che sarebbe cosa empia, dire che l'amore altissimo lasciasse, oue risiede. e basta; ma credo che poeticamente parli per auentura delle Stelle, e del Sole, alludendo a loro per metafora, osseruando l'artificio, che insegna Giulio Camillo nel suo trattato delle materie, oue insegna come si deue lodare la bellezza di alcuna cosa. Ma torno alla conclusione, che in parte è vera, in parte è falsa. Penso ben io, che l'Autore habbia hauuto l'occhio alla parte vera, e così l'habbia posta. Quelle vltime parole Per compiacimento di bellezza; penso non ricerchino altro mio dire, che per quello, che ho più volte detto, che l'amore sempre risguarda il bello, mi paiono assai chiare. Quanto al giuditio, se ella sia Platonica, ò Peripatetica, io più tosto la difenderei con Platone; pur anco in Aristotile si potrebbe sostenere. Non voglio tacere vn luogo di Dante contrario alla Conclusione: Dice nel suo Paradiso,

Che il bene in quanto ben come s'intende,
Così accende amore, e tanto meglio,
Quanto più di bontade in se comprende.

Ma io direi, che sì fatto intoppo si hauesse a sciogliere con questo, che il Poeta hauesse risguardo a quell'amore, ch'è l'istesso con l'appetito naturale, detto Simpathia, col quale sempre tutte le cose naturali amano tendendo al bene. Però bonum est quod omnia appetunt.

CON=

CONCLVS. NONA.

Amore essere il vincolo, & il legame dell'atto, e della potenza, ò di Dio, ò della materia, che vogliam dire.

DISCORSO NONO.



Roferì questa Conclusione anco l'Autore nel sonetto. Amor Alma è del Mondo. Imperoche l'anima è il vincolo della cosa viuente, e tanto restà la cosa viuente, quanto l'anima lega, & vnisce la materia, che non vada sott'altra forma. Ma più chiara innanzi di lui la proferì il Ficino nell'espositione sopra il Magno Dionisio nel libro de' diuini nomi, dicendo assolutamente l'amore esser vincolo dell'vniuerso; che s'egli è dell'vniuerso, sarà anco nel modo, che dice la Conclusione: la quale può benissimo esser dichiarata con la fauola misteriosa della generatione d'amore ne i natali di Venere, già da me recitata, e dichiarata. Certamẽte nõ mai si sarebbe congiunta Penia con Poro, cioè la materia alla forma, se non per vn certo appetito di generar figliuolo, cioè di rendersi perfetta in vn terzo ente di essa, come di potenza; e di Poro, come di atto. Chi spinse dunque Penia ad vnirsi con Poro, se non desiderio di perfettione? Ma che distintione porremo noi fra la perfettione, e la bellezza, secondo Platone? certo nessuna. Chi spinse dunque Penia ad vnirsi con Poro, se non desiderio di bellezza? Deforme è la materia; bella, e risplendente è la forma; è cosa diuina. Ma che cosa è desiderio di bellezza, se non amore? Amor pulchri est desiderium. Que-

sta è sentenza commune. Adunque amore spinse a congiungersi Penia con Poro. E chi gli vnì? amore. Chi vnisce la materia con la forma? in che appariscono vniti, se non nel terzo ente, che da loro prouiene? e che prouenne da Penia, e da Poro? amore. Amore dunque gli vnì. Fù dunque amore vincolo, e legame della potenza, & dell'atto. Ma come può essere questo? pare che sia contradittione, che amore sia presupposto, e posposto: tutta via con la distintione de gli amori, e conoscenza della simpathia, e con altre belle considerationi, ma prolisse, si toglie ogni dubbio. E questo s'intende in ogni generatione: il che innanzi di Platone, Parmenide, Hesiodo discoprirono; perche come riferisce Aristot. nel 1. lib. della diuina filosofia, dissero, che l'amore è cagione d'ogni generatione. Se vi fù però vn poco di differenza fra di loro, che in proposito poco importa. E questo considerando San Tomaso d'Aquino, dimostra questa sentenza non essere irragioneuole; percioche se si dee far la generatione, egli è necessario, che si vnisca la materia alla forma; e se si vniscono, bisogna, che si vniscano per qualche mezo. E chi gli vnisce? certamente amore, il quale ha potenza di vnire, e congregare, essendo che l'amore è vna certa vnione di cose amanti, & amate. In oltre, egli è necessario in ogni generatione agente, il quale huopo è che si muoua ad operare. Ma chi lo muoue? chi lo spinge, se non amore? percioche à tutte le operationi muoue, prouenendo ogni cõmunicatione di bene dall'amore. Quindi però il grand'Iddio solo per amore, principio ignẽ terramq; creauit, come dice Platone nel Timeo, & innãzi di lui Mosè; perche, come dice il Magno Dionisio nel libro de' diuini nomi, l'amore trasferisce anco Dio fuori di se, cioè fuori delle operationi ad intra, trasferendolo à quelle ad extra; conciosiache, mentre l'agente opera, e opera nel patiente, egli è necessario

si

si vnisca al patiente; e che alcuna cosa spinga l'agente à tal vnione: e che se non amore? Qui si potrebbe esporre, se fosse luogo opportuno, quel gran passo, Omnia per ipsum facta sunt; con dire, Cioè per amor di esso, inducendo il diuino amore, che dall'vno, e dall'altro prouiene. Ma stiamo in Platone per hora. Chi spinse Dio alla vnione col Caos, mentre alla simiglianza della diuina mente formò il mondo sensibile? certo solo amore. Ecco dunque, come amore sia il legame dell'atto, e della potenza, cioè della forma, e della materia, così esplicati da Aristotele; ouero di Poro, e di Penia, così detti da Platone. E di Dio, come dell'agente; e della materia, come del patiente. Non tacerò due luoghi del Boccaccio a questo proposito, l'vno nell'Ameto, ch'egli, cioè amore, dà il moto à i Cieli, legge alle Stelle, e potenza di operare alli viuenti. e quello che dice de' viuenti si può adattare à tutto il resto. Ma come sarebbe questo, se non per mezo di qualche vnione? In ogni mouimento vi vuole almeno il mouente, e la cosa mota, come è scritto nella Fisica. Et ogni mouimento si fà per approssimatione; perche, se non si vniscono il mouente, & il moto, non si può fare il mouimento. Per quello dunque, che dice il Boccaccio, è bisogno, che amore vnisca l'vno, e l'altro. L'altro luogo è nel Filocopo, oue dice; Questo (e parla d'amore) il primo è sommo creatore, tien congiõto alle sue creature, & il loro à lui congiunge. Ecco la seconda parte della Conclusione. Non lascierò di dire quello che il mio Piccolomini nel quarto grado della sua Morale dice d'amore nel cap. 39. Dice egli, che l'amore anco è legame, e vincolo della virtù. Tertius nodus (dice parlando de nodi delle virtù) oritur ex amore, quo, vt dicebat Plato in Conuiuio, alter insolubilior inueniri non potest. E seguitando dichiara, come, & in quanti modi sia vincolo, e legame della virtù. Apparisce dunque, come

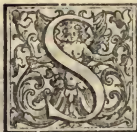
la Conclusione sia giuditiosa, e dotta, e dalla istessa verità Filosofica approuata. Ma che? se diremo, che non si possono congiungere, per sentenza di Platone nel Conuiuio, e del suo Commentatore, il Ficini, e d'Aristotele, & d'altri; cioè che non si possono congiungere se non le cose simili. Hora, come è mai simile l'atto, alla potenza? la forma, alla materia? Dio, alla natura materiale? che sono tanto distinti. io direi, che la simiglianza è necessaria tanto, quanto può essere: e questa simiglianza si fa per mezo delle dispositioni preuie, che precedono l'informationi. A questo aggiungerei, che la simiglianza si ricerca ò naturale, ò per participatione, ch'auenga che la materia sia totalmẽte per sua natura in potenza; nondimeno l'agente naturale la và riducendo all'atto per le dispositioni precedenti, & informandosi dalla forma, riceue l'atto da essa, e quanto può si fa simile per participatione. e questa simiglianza però non è necessaria in ogni tempo di congiuntione: imperoche nessuna generatione si farebbe; perche nel principio nessuno agente si assomiglia al patiente, nè alcuna forma alla materia: ma la similianza perfetta è nel fine, e nella perfetta congiuntione; imperoche la simiglianza riceue il più, & il meno, si come la congiuntione, e perfettione. In oltre Dio, ch'è cagione agente non secondo Aristotele, ma secondo Platone, non mai si assimiglia perfettamente alle cose create, e fatte da lui, che tale qual'egli è, è per natura: ma le cose, che da esso prouengono, sono naturali, e naturalmente prodotte: percioche, come dice S. Agostino, opera Dio: ma talmente opera, che egli lascia all'altre cagioni far i suoi mouimenti, cioè operationi: pur non si assimigliano à Dio naturalmente, ma per participatione. Ciò che è bello, è bello per participatione della prima bellezza: così và in tutte le altre doti. Hora ad infondere questa par=

ticipatione vi concorre amore, che congiunge quanto si può l'infondente, ciò che si participa è quello, che riceue la participatione. La sentenza d'Empedocle intorno à i principii del Mōdo fauorisce in parte la Conclusione, & in parte disfauorisce: fauorisce in quanto pone l'amicitia, ouero l'amore cōgregatiuo, & vnitiuo: ma disfauorisce poi, che tal vnione distrugge per sua sentenza il Mondo. Ma la vnione dell'atto, e della potenza dell'agente, e patiente fabrica, e compone. chi però non salvasse con dire, che la generatione d'vna cosa è corruttione dell'altra; & all'incontro. Là onde anco la corruttione del Mondo per cagion d'amore fosse cagione del Caos, si come l'odio all'incontro è.

CONCLVS. DECIMA.

Amore essere proprietà di quel che è, per cui si fanno, si conseruano, e si rendono perfette tutte le cose, così naturali, come artificiali, e ciuili.

DISCORSO DECIMO.



Criue Porfirio, che la vera proprietà d'alcuna cosa ad essa si conuiene, non in parte, ma a tutta; non alcuna volta, ma sempre; e nō ad altra, ma à sola essa: ilche corrispōde al Per se, forse in buona parte, di Aristotele, & al De omni pro sterroristico. Amore, dice Platone, & altri, è desiderio di bello; di maniera che doue è il bello, iui è amore, iui è questo mouimēto in alcun modo: adunque l'amore

è per

è per tutto, & in ogni ente, non solo per quello che dice Platone nell'Hippia, che il buono, & il bello sono vna cosa stessa; come anco per quello, che dice il Magno Dionisio, che nessun ente si ritroua, che non sia partecipe dell'amore, per esser partecipe ogni ente del buono, e del bello: adunque ogni ente è partecipe d'amore. Quindi però benissimo dice il Ficino, che l'amore è il vincolo dell'vniuerso, come fù addotto di sopra. Anzi Platone istesso lo dimostra, mostrando nel Conuiuio, come tutte le cose sieno piene d'amore; & in proposito dirollo più à basso. Per hora conchiudo, che adunque amore è proprietà dell'ente, cioè di quello che è; per quanto si può dedurre da quello che si è detto. Ma, che l'amore sia per cui si fanno, e conseruano, e quel che segue; lo dimostrerò: e comincierò da Platone nel Conuiuio, e dirò le sue parole istesse in proposito. Dice dũque, Sacra eloquia hunc amorem indicant, omnia colligantem, omnibus insidentem: hic sanè si omnia connectit, omnia copulat, & non dæmonum præfecturis; e quello che segue iui, che tutto scriue per far conoscere tutta la prodottione naturale, come è noto à i dotti Platonici. A questa sentenza si potrebbe aggiungere quello che dice esso Platone nel Timeo, Dicamus igitur, quam ob causam ille rerum auctor generationem, & hoc vniuersum constituit: bonus erat; bonus autem, e quello che segue: dal qual processo si scuopre, come solo per amore fabricò il sommo Autore delle cose tutto l'Vniuerso. E perche questo? perche amore è mezo di tutte le cose. Quindi seguita Platone nel Conuiuio, dicẽdo, Hunc Diotima magnum dæmonem appellauit, quoniã medium implet vbique inter illa, quæ appetitur, & appetuntur. Il che si può intendere della materia, e della forma. Perche mi ricordo, che Platone nell'Iside, per Appetens, intese la materia; per Appetibile, la forma. al che concorda pur quel che disse

esso Platone nel Conuiuio, che l'amore è mezo fra la bellezza, e la deformità, le quali vnisce, e raccoglie in vn terzo, come pur fu toccato di sopra. ilche certo esprime egregiamente nel l'istesso Simposio, dicendo, Amor deniq; vsurpat inter vtrūq; medium, congregans, atque colligens inuicem appetens, atque appetendum; e segue cosa d'importanza, Et implens meliore deterius, cioè l'appetito dell'appetibile, che vuol dire la materia imperfetta della forma perfetta, ò della perfettione formale. Da questo discorso penso apparisca, come amore spinga l'agēte naturale alle operationi naturali. al che penso hebbe l'occhio il Boccaccio nel proferire quelle sopra addotte sentenze, soggiungendo, che per questo tutte le cose prouengono. Ma vediamo, se con Aristotele in mano è vero quanto detto habbiamo; e facciamosi da alto: come muoue il primo motore i Cieli? e dà virtù alle diuine menti di muouere? egli stesso si dichiara, che il primo motore muoue non come causa agente, ma come fine amato, e desiderato: quindi come da oggetto amato, e desiderato sono mote le intelligenze tutte, così all'intendere, come al muouere. E come infonde loro tali virtù, cōmunicando loro la sua bōtà? E che cosa è cōmunicare questa bontà? Chi è di spirito eleuato, intende. Sanno bene gli Auerroisti, che cessando questa communicatione, cessarebbe ogni bontà. Perche? perche il bene è difusiuo. Togli la difusione, toglierai il bene. E a chi vogliamo noi attribuire questa communicatione, se non ad amore? Ditelo voi Teologi, che sapete la proprietà della bontà. Ma più oltre, in tutti gli enti non si legge appresso di Arist. che vi è l'agente, e'l patiente? Vno corrispondente alla forma, & all'atto; l'altro alla materia, & alla potenza? Fa di mestiero, che si vniscano; perche è bisogno, che ogni potenza si riduca al l'atto, parlando della passiua naturale. e come senza vnione, e mezo?

e mezo? Chi sia il mezo, se non amore? Amore è il mezo di questa unione: lo dice Platone; ma lo dice anco Aristotele nel primo libro della Fisica. Imperoche, che vogliono dire quelle parole quasi nel fine del testo 81. Existens quodam diuino, & optimo, & appetibili alio quidem esse ipsi dicimus, aliud autē appetere ipsum esse, et desiderare, secundum ipsius naturam. E parlando di questo desiderio, seguita più à basso, dicendo; Sed hoc est in materia, sicut in fœmina masculum, & turpe pulchrum. che vogliono dico dir queste parole? se non che l'Amore unisce la materia alla forma. Non vogliono certo dir'altro: imperoche che cosa è amore, se non desiderio di bello? Che vuol dunque dire, che la materia appetisca la forma, come il brutto il bello? se non che ama, e per amore si unisce. Di questo desiderio è piena la Filosofia d'Aristotele. Mirisi la mistione de gli elementi Aristotelica: conoscerassi, che non si fa, se non per mezo di qualche amore, e se non per la simbolica qualità, almeno per la communione della materia, che sempre noua forma appetisce. Veggasi l'unione d'ogni potenza con l'atto, ò proprio suo oggetto; così ne' libri dell'anima, come della Metafisica sempre trouerassi amore esser'in mezo; perche in ogni unione uno stà come potenza; l'altro, come atto, e ne nasce quell'istesso, proportionatamente però, che nasce nell'unione della prima materia. Chi è versato nel Liceo, ciò comprende benissimo. Hor tutto questo discorso fauorisce questa Conclusione; & non solo questa, ma anco le passate. Ma perche pare, che ciò si applichi alle cose naturali, nō taccio per lo resto quello che dice Tomaso Santo nel 1. della Filosofia. Dopò ch'egli ha detto in confrontatione di quanto fù di sopra detto per sentenza di Aristotele della communicatione del bene, lodando Parmenide, & Hesiodo, che poneuano l'amore principio di tutte

le

le cose: dice, Nam communicatio bonitatis ex amore prouenire videtur. E soggiungendo la proua, dice, Nam benefitium est signum amoris. Per lo restante della Conclusione, dice, In nobis amor ad actiones mouet. E perche questo? perche (dice) est omnium affectionum principium. Lo disse anco il Ficino in più luoghi. Qualunque cosa dunque opera l'huomo, opera per amore. Nè argomenti alcuno, che per odio operi, che non è vero; s'egli ben si considera: vccida vno per odio, l'operatione è cattiua in se stessa; egli nondimeno è stato spinto da appetito, cioè da amore ò di uendetta, ò di ragione, ò d'altra cosa. E però cõ ragione dice il Dottor Santo, che l'amore è principio d'ogni affettione. Perturbatione, dice vn'altro Dottore, e soggiunge, Nam & timor, & spes, & tristitia procedunt ab amore. Tuttauia dall'amore non ne prouiene se non bene. Chi lo dice? Il Ficino sopra Plotino nel fine. Dice egli, che l'amore sempre trasferisce al bene. E nel Conuiuio, che restituisce le anime al Cielo, & che distribuisce i gradi della beatitudine, e dona l'eterno giudicio.. Che se molte sono le attioni cattiue, così ciuili, come artificiose, ciò è per accidente; auenga che da amore procedano. A chi paresse strano questo passo, miri i mostri di natura. Prouengono essi dalla natura? certo sì. Prouengono essi per amore, che si ricerca nell'vnione della materia, e della forma? Certo sì: e tuttauia sono mostri, e non intesi dalla natura à quel modo. Mà come dunque questo adiuiene? per se non già: sì bene per accidente. Così và nelle operationi ciuili, e nelle arti. Spinge amore ad operare, & ad operar bene; sì come spinge la natura: percioche, come dice Francesco Piccolomini, auenga che l'amore assolutamente non sia virtù, per qualche consideratione è tutta la virtù: come che per la relatione all'oggetto, et alle potenze dell'anima, dalla vir

tù

tù non ponno prouenire, se non cose virtuose. E quando non fosse virtù assolutamente, è nondimeno simile alla virtù, e suo frutto, come afferma Aristotele, Ethica lib. 8. Ma s'egli auuiene, che ne prouenga cattiuo effetto dalla natura, che colpa ne ha Amore, e la Natura? se ciò d'altronde prouiene, e ciò per accidente. Così và nelle arti, & nelle operationi Ciuili: le quali cose imitano la natura quanto più possono. Ma, quando anco questo non fosse, dal discorso è chiaro ad ogni modo, che nessuna cosa si rende à perfettione, se non per mezo di Amore. Apparisce dunque quanto sia vera, e dotta la Conclusione, così Platonica, come Peripatetica. Auuertisco bene, che in questo luogo si piglia l'amore proportionatamente, che alcuno non mi riprendesse: conciosia cosa che di sopra ho detto, l'amore non essere senza cognitione per cagione dell'oggetto; perche si riceue anco vniuersalmente l'amore, come dichiara il Piccolomini nel primo grado al cap. 19. Non voglio restare di mostrare, come l'Autore esplicasse questa Conclusione nel nobile Sonetto,

Amore alma è del Mondo, Amore è mente,
Che volge in Ciel per corso obliquo il Sole,
E de gli erranti Dei l'alte carole
Rende al celeste suon veloci, e lente.
L'Aria, l'Acqua, e la Terra, e'l Foco ardente
Misto a' gran membri dell'immensa mole
Nutre il suo spirto: e s'huom s'allegra ò duole,
Ei n'è cagion, ò speri anco, ò pauente.
Pur, benche tutto crei, tutto gouerni,
E per tutto risplenda, e in tutto spiri,
Più spiega in noi le sue potenze Amore.

Non seguito, che non fanno à proposito della Conclusione; se bene al proposito suo sono bonissimi i seguenti, de' quali ragionai di sopra. In questi, che ho addotti, chi bẽ mira, può scorgere ogni prodottione esser cagionata da amore, & ogni affettione, & attione. Anzi si scuopre non solo l'inesistenza per supposto d'Amore in tutti gli enti, ma altresì la causalità per tutti gli enti

enti sparsa: ma non voglio venire à più minuta dichiaratione: che à dotti sò esser manifesta; & ad indotti di poco giouamento per l'altezza. Credo, che ciò anco considerasse il Poeta latino nel verso, Omnia vincit Amor; volendo inferire, che tutti gli enti sono pieni d'amore, e da amore solo sono spinti alle operationi, che fanno tutto dì. Però fa di mestiero, che anco la natura humana ceda, cioè l'anima humana: imperoche già il corpo cede; così per l'appetito naturale, come animale: naturale dico della materia. & è bisogno che ceda; conciosia che nè anco ella si può indurre ad alcuna operatione, se non per amore, che nulla può intendere, se non si vnisce con l'intelligibile. nè questa vnione si fa senza amore; però soggiunse, Et nos cedamus Amori.

CONCLVS. VNDECIMA.

Ciascuna natura che opera, ò sia cognoscente, ò priua di cognitione, opera sempre per amore, e non mai per odio.

DISCORSO VNDECIMO.



Alle cose, ch'io ho detto di sopra, si può prouare facilmente questa Cōclusione. Tuttauia non restiamo di dire alcuna cosa, e facciamoci da alto. Cominciamo dall'operatione diuina del primo motore; imperoche egli ancora si domanda natura melior, e naturante: così lo chiamano molti dotti. Questa natura altissima di continuo opera, come dice Aristotele nel 12. della Metafisica: ilche fa come fine amato, e desiderato; di maniera che l'operatione diuina,

secondo Aristotele è tutta amorosa, & in parte alcuna non è odiosa. Da questa sua operatione si può cauare, e conchiudere, che le intelligenze così muouano; imperoche eternamente muouano: se mouessero per odio, e non per amore, si come anco Dio stesso, mouerebbon violentemente, e contra la lor natura amabile, e desiderabile: il che non potrebbe esere eterno; perche nessuna cosa violenta può esser eterna, come dice Aristotele nell'Ethica. Teologi dite voi, perche cagione s'incarnò il Verbo eterno? Præter nimiam charitatem, qua dilexit nos, misit Deus Filium suum factum ex muliere, vt nos redimeret. Ecco che la cagione è fine amoroso. Perche cagione creò il Mondo? Omnia per ipsum facta sunt, cioè per lo diuino amore: che se bene communemente si espone del Figliuolo; dirò io però con riuerenza in sapienza nel Verbo Per ipsum, cioè per l'amore creauit Deus cælum, & terram, per concordare Giouanni con Mosè. Ma credo Teologi, che l'habbiate per chiarissimo, che tutte le operationi sieno per amore (parlo delle diuine per hora) Platone nel Timeo, parlando della diuina operatione dice, Bonus erat; bonus autem nunquam aliqua de re inuidia tangitur. Ma Plotino scriue, che Dio è l'istesso suo amore; indi che ogni attione è tale qual'è la sua volontà; e che la sua volontà è l'istesso, che è l'essenza sua. S'egli è così, come apparisce nel lib. 8. della 6. Eneide, ogni attione diuina sarà buona, così secondo Plotino, come secondo Platone. Dionisio Areopagita nel lib. de' diuini nomi scriue, che auenga che Dio sia vn bene indicibile; nondimeno egli è communicabile: quando egli opera, sempre opera della bontà sua. perche? perche, come il medesimo dice, ama, fà, rende perfette, contiene, e conuerte tutte le cose. Questo non può far per odio: adunque per amore. A questo credo io hauesse l'occhio il gran Trimegisto nel suo

Pimandro, quando egli disse, Monas genuit Monadē, & in se suum reflexit ardorem, quasi dir volesse, che Dio creò vn Mondo, e nel crearlo lo creò per amore. Lascio le altre espositioni, chene tengo molte di false. Seguitollo Platone nel Timeo, quando disse, Charitas Dei causa fuit factionis mundi, & originis omnium rerum. Nè può far difficultà, che Aristotele dica, che Dio non operi volontariamente: sì perche, se bene adduco Aristotele alle volte, non penso che l'Autore hauesse l'occhio a lui, ma a Platone: e quello ch'io faccio, lo faccio più per abbondante dottrina: sì anche, perche Aristotele non vuole, che Dio sia causa agente, & efficiente del Mondo, se non per vna certa dipendenza & relatione, come à fine; e vuole che ogni operatione sia per necessità di natura: il che però anco nasce da amore, per esser Dio il sommo bene, anco secondo Aristotele. Dal che si può cauare, che non può operare, se non con amore, operi per necessità, ò nò. E farò vn'argomento Aristotelico. Il principio almeno tolto da esso, e sarà questo. Chi opera per odio, opera ingiustamente; perche da effetto cattiuo non nasce, se nō per accidente, effetto buono. Ma Dio non può operare ingiustamente, perche in esso non cade ingiustitia, come scriue Arist. nel 2. della Topic. E poi, operare per odio è vn nuocere spontaneamēte; e questo nō può essere in Dio, come nello stesso luogo scriue Arist. Adunque Dio opera per amore, e non per odio. Ma stando in Platone, più chiaro è l'intento. Ma farà difficultà così in Platone, come nelle Sacre lettere, la diuina operatione, che procede dalla mente sua, quando è adirato, che spinto dall'ira castiga questo, e quello. Et io mi ricordo hauer letto, e scritto per sentenza de' Dotti, come di Cicerone, che l'odio si piglia per l'ira, e l'ira per l'odio. E ben vero, che Aristotele, nel 2. della Rettorica vi pone differenza: perche

sola

sola l'ira inueterata vuol che sia odio; ma non l'ira semplice: il che poco importa: perche se ben l'ira d'Iddio, quanto a se, non è inueterata, poi che è sanabile; almeno rispetto a noi, si fa insanabile, & inueterata. Adunque castigando per ira inueterata, castiga per odio. In oltre operar per odio è fare ingiustitia; e far ingiustitia è operare per odio; e far ingiustitia è vn nuocere spontaneamente; e nuocer spontaneamẽte è operar per odio, come dice Arist. Hora Dio castiga, e punisce spõtaneamẽte; adunque per odio. A questa difficultà risponde Plutarco nel lib. De sera hominis vindicta, doue dice, Supposto che il punire rettamẽte sia far giustitia, che solo Dio conosce benissimo, come e quando deue punire i scelerati, auenga che non osserui sempre vna stessa misura, e tempo in tutti. quindi cita Pindaro, il quale Appellat optimum artificem gubernatorem, & dominum rerũ omniũ Deũ, vt potè veræ iustitiæ factorẽ, & creatorem; cui soli conueniat quando, quomodo, ac quo usque, scelestorum vnusquisque plecti debeat. Nel qual caso nell'istesso libro vuol Plutarco, che Dio sia prudentissimo: perche, Nisi quid deceat agit: che s'egli auiene, che spesso perdoni a' cattiui, ciò non può nascer da odio; ma dalle cagioni, che esso Plutarco adduce iui. E poi non perdona a chi non chiede perdono; e cattiui nõ sono assolutamente quelli che lo chiedono. A queste cose penso che considerasse Platone, e che parlasse assolutamente de tali, nel Fedone, quãdo disse, Imperfectus quidẽ & immundus, infernum abiens, perfectus, ac purgatus hinc transiens habitabit cum Deo: in confermatione delle quali parole Socrate molte altre ne proferisce nell'istesso Dialogo all'istesso proposito. Ma non voglio più ragionar di questa suprema natura, che troppo lungo sarei. Vengo all'opposta alla materia prima, la quale è natura, come dice Aristotele nel 2.

della Fisica, & è natura non conoscente. Questa se ha nessuna operatione, l'hà per amore. Ma lasciamo andare, che non voglio disputare, se la materia habbia nessuna attiuità. Ogni suo appetito è eccitato dall'amore. Che sia vero questo, di sopra l'ho detto, che appetisce la forma, Vt turpe pulchrum. Hora l'appetito del bello è amore. Per amore dunque appetisce, secondo Aristotele nel primo della Fisica, e nel Liside, secondo Platone. Vengo alla forma. La forma anch'ella è natura, come è scritto nel secondo della Fisica. Questa si vnisce alla materia; nell'vnirsi la rende perfetta, perche la forma è perfetione, e cosa ottima; e nel renderla perfetta le communica la sua bontà; perche il bene è sempre diffusiuo, e communicabile. Ma che cosa è communicar bontà, se non effetto, e segno di mostrare amore? Lo dice Tomaso Sãto d'Aquino nel 1. della Filosofia diuina al proposito, che di sopra fu toccato. Adunque anco la forma ha ogni attione per amore. Fra queste nature, cioè l'atto, e la potenza, natura naturante, e natura naturata, la forma si mette dalla parte della natura naturante: però Platone in più luoghi nomina la forma sotto nome di Gioue, che è la natura naturata, cioè il composto. Parlerò de gli elementi, che operano senza cognitione. perche l'vno nell'altro si trasmuta, se non per desiderio d'vnione? l'vnione si è dimostrato non potersi far senz'amore, tanto più che ogni vnione de gli elementi, è spetialmente di materia stessa, e nuoua forma. Hor questa vnione si fà per mezo d'amore. Non dirò, doue sono le simboli, qualità; perche egli è troppo chiaro. Ma perche i graui all'ingiù tendono, i leggieri all'insù? Certo per acquetarsi nel proprio suo luogo, che è fine del mouimento loro, il quale è da loro amato, e desiderato. Per amore dunque si muouono a i proprij luoghi loro. Altra operatione, ch'essi habbiano propria, non so,

che

che la trasmutatione, per cagione della commune materia, sempre appetente noua perfettione, per esser insatiabile. Delle piante, & altre cose viuenti, che non conoscono, che accade dir'altro? se non che come corpi naturali seguitano ne' mouimenti, e trasmutationi loro la natura dell'elemento predominante, e della materia, secondo le quali si muouono a i proprii luoghi, quando per auentura sono lontani, e si trasmutano per appetito della materia: onde si verifica il detto, che la corruttione di questo è generatione di quello. Ilche tutto argomenta l'amore. E questo si può cauare così da fondamenti Aristotelici, come da Platonici. Hor che ci resta? la natura humana, ouero per parlare più largamente, dell'animale; e non certo quanto alla materialnatura, ma quãto alla animastica. Veniamo al senso. Dico sono conoscitiui spetialmente del bello; e però grandemente sono mossi dal bello: però ogni sua operatione è più amorosa. Ma lasciamo andar questo. Ogni senso si domanda potenza, che ha il proprio oggetto. Sempre la potenza tien luogo di materia per esser ricettiua dell'oggetto, come la materia della forma. Et l'oggetto tien luogo di forma, che rende perfetta la potenza; perche all'hora è perfetta quando si riduce all'atto, e si riduce all'atto per l'oggetto presente. Hora nessuna potenza appetisce l'oggetto, se non per amore; perche, Vt turpe pulchrũ, ita materia formam; e l'oggetto le dà la sua perfettione, e nel darle perfettione si communica, e communica ogni perfettione ch'egli hà alla potenza; nella qual communicatione dimostra segno di amore, come dice San Tomaso. L'istesso si può argomentare dell'vnione dell'intelletto, e dell'intelligibile; di maniera che nelle proprie operationi tutte le cose seguitano amore. Ma nascerà per auentura dubbio delle operationi humane, che molte sono cattiue. Ma fu risposto di sopra, & hora aggiungo,

giungo, che ogni volta che si haurà l'occhio alla distintione del bene, e del bello, cioè vero, e reale, & apparente, ouero assoluto, e per hipotesi, si risoluerà ogni dubbio, che così nelle ciuili, come nelle artificiose può accadere. Fa vn artefice l'archibugio: l'operatione è cattiua, per esser fatta ad esterminio di cosa viuente, e spetialmente dell'huomo; che Dio abborrisce, e la natura. Ma per hipotesi può esser buona: come fatta per conseruare la pace, e per difensione, ouero per vendetta, che è buono apparente. Di maniera che, se da vna banda pare che si faccia per odio, si vede dall'altra esser fatta per amore; cioè per appetito d'alcũ fine, il qual appetito è amore: perche in proposito pigliasi l'amore largamente per ogni appetito, e desiderio: al che hebbero l'occhio quelli i quali diffinirono l'amore per lo desiderio, volendo che fossero vna stessa cosa. e cõ questo voglio finire, che ogni operatione si fà per fine: il fine è sempre buono, ò sia reale, ò apparente. Ciò che si fà per fine, si fà per appetito, e desiderio di esso; il che altro non è che amore, pigliandolo largamente. Adunque per amore ogni attione è fatta dall'agente. Delle operationi causali, e fortuite non credo che accada parlare; perche, ò si potrebbe dir l'istesso, ò importa poco à parlarne in proposito.



CON-

CONCLVS. DVODECIMA.

L'odio non esser contrario d'amore, ma seguace d'amore.

DISCORSO DVODECIMO.



E io ho a dire il vero, reputo questa Conclusione assai difficile; e più tosto assolutamente falsa, che vera: imperoche in tutte le scuole trouo l'amore esser contrario all'odio. il che prima dall'essenza sua si può cauare. Scriue Arist. nel 1. della Fisica, che Prima principia semper debent esse contraria. Vno di questi è la forma; l'altro, la priuatione. L'istesso dimostra Platone in più luoghi, come nel Parmenide, quādo pone l'vno l'infinito, e'l termine. Non che voglia questi assolutamente esser contrarii: ma per lo termine intende il principio formale, e per l'infinito, il principio materiale, il quale non è assolutamente contrario alla forma; ma quello che essa contiene, cioè la priuatione di termino: la qual priuatione distintamente dimostra Platone nell'Iside, oue dimostra, come il contrario dell'appetibile sia distinto dall'appetente. Et è anco vn passo nel Fedone a questo proposito. Hora, dunque sempre i primi principii sono contrarii. Hor facciamo vna minor propositione, e sia questa. L'amor, e l'odio sono i primi principii di tutte le perturbationi: e concludiamo, dunque sono contrarii. E chi dice questa minore? Platone primieramente, Aristotele secondariamente, e seco il Dottissimo, e Santissimo Aurelio Agostino, come riferisce il mio Eccellentissimo Piccolomini, nel grado 1. della sua Morale, cap. 19.

il quale

il quale anch'egli è di questo parere;che siano principii di tutte le perturbationi, si come voleua Empedocle di tutte le cose. Adunque sono cõtrarii. Nè si può dire, che l'vno sia materia, e l'altro forma,che nõ può essere; pche l'vno riceuerebbe l'altro, e l'vno sarebbe nell'altro; il che è impossibile, e lo dimostra Sant'Agostino,sopra S. Matteo: è poi l'vno,e l'altro si riceuono in vn fondamento; quasi che vno sia priuatione,e l'altro sia forma,come nell'vno,e nell'altro appetito,si come dicono Aristotele,e Platone. Ma vediamo l'istesso per le loro diffinitioni, e facciamo vn tale argomento. Quelle cose sono contrarie, che hanno le diffinitioni contrarie. Soggiungiamo, che l'amore, e l'odio hanno diffinitioni contrarie: peroche che cosa è amore, se non vna consonanza dell'appetito animale, ò rationale alla cosa conueniente? Ma l'odio che cosa è, se non vna dissonanza del l'istesso alla cosa inconueniente? Leggonsi queste diffinitioni in San Tomaso nella Somma sua, e nel 2. lib. delle Sentenze; e cauansi dalla generatione dell'vno,e dell'altro: la qual si legge in Marsilio Ficino sopra il Simposio, da me citata altroue in proposito. Ma più oltre si descriue l'amore da Plutarco nel libro dell'odio, che egli sia vna beneuolenza, la qual'è vna volontà di bene verso il prossimo. ma parlando dell'odio, dice che, Est effectus qui habet contrariam oppositionem beneuolentiæ. Apparisce dunque,che l'odio sia contrario ad amore. Ma passiamo a gli obbietti con vn sì fatto argomento. Gli obbietti contrarii argomentano potenze cõtrarie. Hora gli obbietti dell'amore,e dell'odio sono contrarii. Chi lo dice? S. Tomaso nella Prima secũdæ. Che dice? Dice, Sicut bonũ est obiectũ amoris;ita malũ odii. Hor chi non sà,che il bene,& il male sono contrariissimi? A questo haueа il pensiero Platone nel 1. della Repub. quando disse, Decens est amare quidem, quos bonos, & vtiles,

quis

quis putet; odisse autem quos malos, & inutiles. E Plutarco nel libro dell'odio, quando dice, Habentes odiũ est obesse velle, ma dell'amore dice, Prodesse, non obesse: come altri dicono. Però ragioneuolmente Gellio nel 6 lib. dopò le parole, Decreto cauerant Athenienses, vt qui Megaris ciuis esset, si intulisse Athenas pedem prehensus fuisset, vt ea res ei homini capitalis esset: soggiunse; Tanto Athenienses odio flagrabant finitimo rum hominum Megarensum. il che referisce per sentenza di Tauro Platonico. Ma veniamo a gli effetti, & argomentia mo così. Gli effetti contrarii argomentano cagioni contrarie. Tali sono gli effetti dell'amore, e dell'odio. lo dice il Sauio in quelle parole, Odium suscitat rixas, & vniuersa delicta ope rit charitas. A questo proposito anco fanno le parole di S. Gio. Grisostomo sopra San Mattheo, quando dice: Non potest hominem odisse qui Deum amat, nec potest Deum amare qui hominem odit. Ma chiarissima esprime Ouidio quella proposi tione minore, quando dice: Luctantur, pectusq; leue in con= traria ducunt, Hac amor, hac odiũ. Ecco dunque, come difficil mente si può difendere questa Conclusione. Ma argomentia= mo ancora dalla diffinitione de gli contrarii. Gli contrarii sono quelli, che essendo sotto vn'istesso genere sono fra di se distan ti grandissimamente; e posti nello stesso soggetto l'vno scaccia l'altro, e scambieuolmente si danno luogo. Hor questa diffini tione si può conuenire all'amore, & all'odio; imperoche sono sotto vn'istesso genere, come che sotto l'affetto dell'appetito. E sono distantissimi, come è apparso di sopra: e non possono sta re insieme nell'istesso soggetto, come dice Agostino Santo in San Mattheo. Vbi odium (dice) ibi charitas esse non potest. E per dimostrare, che nè anco vi è alcuno oggetto d'amore, se= guita dicendo, Vbi charitas abest, ibi nil boni est. Aiutano

questa cōtrarietà certe altre parole di S.Gio.Grisostomo sopra S.Matteo. Hæc est pugna (dice) periculosa, & hæc gloriosa victoria, qui poterit odisse, quod amat, & amare, quod odit. Ma, con tutto che questa Conclusione patisca sì fatti tormenti, vorremo noi dire, che l'Autore non l'habbia difesa? Ciò non è da credere per alcun modo. E s'egli l'ha difesa; diremo noi che egli l'habbia difesa, come falsa? Ciò non voglio io credere; che non è professione di Filosofo, il quale è amatore della verità. Voglio dunque vedere, se si può difendere, e sciogliere tutte le dubitationi. Penso io, ch'egli vedesse benissimo queste, e molte altre difficoltà: ma che hauesse l'occhio, che l'odio può esser contrario ad amore, e può non essere, ma seguace. Sia l'odio contrario mediatamente, non immediatamente; secondariamente, non primieramente. E farò tale argomento. Quella cosa immediatamente è contraria ad vn'altra, che immediatamente la distrugge: così principalmente contraria, che principalmente la distrugge. Hora l'odio non distrugge l'amore immediatamente, nè principalmente. Adunque egli non è totalmente contrario all'amore. Il fondamento principale di questo argomento, penso io che sia chiaro a tutti i Dotti: ma per auuentura sarà difficoltà quel che io soggiungo. Ma non sarà, quando haurò dimostrato, che cosa sia, che immediatamente, e principalmente distrugga l'amore. Molte sono le cose, che distruggono l'amore; ma non tutte poi si tirano dietro l'odio: e di queste poco accade ragionare. La cagione propria, spetiale, immediata, e principale della distruttione dell'amore, è l'adulatione conosciuta; e questa si tira dietro l'odio: perche l'adulatione sempre è danneuole, e cagione di grandissimi mali: come dimostra Plutarco nel libro della differenza dell'amico, e dell'adulatore, e Cicerone nel Lelio. Quindi però, non senza ragione, Tertuliano

tuliano la chiama, pernitiosa; e Girolamo Santo, insidiosa. E quel d'Aquino nella Somma in più luoghi manifesta assolu tamente l'adulatione esser contraria all'amicitia; percioche, come ho detto, conosciuta ch'ella è, apre, come quegli, che si teneua amico, è, come dice Hugone, amicus obsequio, hostis in animo, contemptus in verbo, turpis in facto, lætus ad prospe ra, fragilis ad aduersa, inflatus ad obsequia, immoderatus ad gaudia, facilis ad humana, difficilis ad honesta. Così caccia l'amore, a cui succede l'odio; e però si dice seguace di amore, cioè che dopò amore entra nell'istesso soggetto. Ma non voglio tacere, che l'amore, sì come per oggetto ha il bello, così anco ha il buono, come si è detto per sentenza anco di San Tomaso, e si può dedurre da Platone, & è chiaro con Aristotele: ma l'adu latore nessun bene ha per oggetto. Però Speusippo Platonico la diffinisce, che sia conuersione al piacere senz'alcuna ragione di bene. E per dimostrare la contrarietà sua ad amore, il qua le sempre, ò è virtù, ò è congiunto alla virtù, dice, che sempre ella trasgredisce, ò trapassa la mediocrità. Di maniera che l'adulatore, principalmente è nemico d'amore, e distrugge l'amore, e tira seco l'odio; il che non fanno molte altre cagioni distrugittrici d'amore; se non volessimo dire, che le conditioni, che si ricercano ad vn vero amore, mancando distruggono an co elleno l'amore, e tirano seco l'odio. Ma io non ne conosco alcuna, che a questo sia basteuole, se nõ il discoprimento di qual che vitio: ma questa tal amicitia non era buona; perche doue è vitio, l'amicitia non è buona: che vno, il quale tenga il vitio celato, mi par simulatore, il quale in tal caso inganna, e torna a quel di prima: conciosia che la vera amicitia è solo frà buoni, come dice Cicerone nel Lelio, e innanzi di lui Aristotele, e Pla tone. Vno che sia vitioso non può esser vero amico, ma adulato=

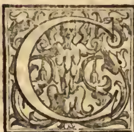
rè, e doue è l'adulatione, non può esser la virtù, come dice il Magno Ambrosio. La assenza ancora della cosa amata, l'impoteza del godimento, la taciturnità, e sì fatte cose possono certo distruggere l'amore; ma nõ indurre odio; ma più tosto obliuione, e poca stima. solo il vitio dell'adulatione, che altro in somma non è, che inganno, come scriue il Sauio, è atto a distrugger principalmente l'amore, & indurre odio, oue era amore, tanto più grande, quanto più grande era l'amore. Imperoche se grande è l'amore, grande è anco la fede, che si ha nella cosa amata: che s'egli auuiene, che resti l'amante ingannato, quanto grande era la fede, tanto grande conosce esser l'inganno, e tanto grande si fa l'odio. Dunque l'inganno, che altro non è, che l'istessa adulatione, principalmente distrugge l'amore, e distruggendolo induce l'odio. Quindi però credo io, che l'Autore chiami l'odio seguace d'amore, e non cõtrario ad amore; perche non distrugge amore, se non per mezo dell'inganno. Nõ voglio tacere, che l'eccesso, il quale distrugge amore, non sia atto a tirarsi dietro l'odio. Si commette questo eccesso, quando l'vno cercãdo di lasciar adietro l'altro, cerca di superarlo, e superchiarlo in varie occasioni. onde all'hora nascẽdo dissimiglianza distruggesi l'amore, e nasce l'odio; non solo per la dissimiglianza, quanto per la cagione di essa. Contrario all'eccesso è il difetto, che resta nell'ecceduto. e questo più strugge; perche genera sdegno, & ira ministrata da opinione di dispregio; il che partorisce odio. Del litigio anco l'istesso si può dire: ma questo è difetto più dell'intelletto, nel quale solamente verum si ricerca: come dice Cicerone. Hora questo è il mio parere, col quale parmi, che si possa saluare ogni cosa.

CON=

CONCLVS. DECIMATERTIA.

Amore non ſolo eſſer dall'inferiore, al ſuperiore, e dall'vguale, all'vguale: ma ancc dal ſuperiore, all'inferiore; onde poterſi porre in Dio, ſenza notarſi in lui difetto.

DISCORSO DECIMOTERTIO.



Rederei io, che ſi poteſſe difendere queſta Concluſione facilmẽte, ſe ſi pigliaſſe l'Amore per vn lucido, cõfirmato, e ſcãbieuole affetto di huomini da bene, che procede dalla cognitione della bontà, e conduce alla congiuntione della vita honeſta; conciosia che il vero amore biſogna, che ſia ſcambieuole, & in ſomma hauer tutte quelle conditioni. Tuttauia crederei, che meglio ſi poteſſe difendere, quando amore ſi pigliaſſe per l'atto, il quale ſi diffiniſce, che egli ſia voler bene, deſiderar bene, e bramar bene, come ſcriue Plutarco: imperoche ogni conditione di perſona può amare. Può il Principe amare il ſuddito: può il ſuddito amare il Principe; cioè volerli bene, e deſiderarli bene. così in tutti larghiſſimamente. il che non auerrebbe così in quella ſtrettezza d'amicitia in tutti; perche non tutti ſono buoni, non tutti hanno quelle conditioni, che i veri amici hauer deuono. Nõ ſi potrebbe già a mio giuditio, ſoſtenere con la ſentenza d'Heſiodo, che vuole, che l'amore ſia acconſentimento di ſimili; nè con la ſentenza di quegli altri, che lo chiamano acconſentimento di diſſimili: imperoche non è ſimiglianza fra minori, e maggiori,

quali

quali per auuentura intendono questi; perche, a mio giuditio, non può esser se nō fra vguali. Pure chi nō pigliasse questa simiglianza d'Hesiodo adeguata, ma solo di volontà, perciochè gli amici hanno l'istesso volere; potrebbe difenderla in buona parte. il che allude a quelle parole, che disse Christo, Vos amici mei eritis, si feceritis quæ præcipio vobis; Cioè se sarete simili nella volontà vostra alla mia. Platone nell'Iside volendo, che nasca dall'indigenza, come anco scriue nel Simposio, pensò che più tosto con la sua sentenza la distruggerebbe, che la difendesse; che Dio spetialmente non ha bisogno d'amici, essendo basteuole a se stesso per oggetto amabile, e può, come dice il Trimegisto, In se suum reflectere ardorem. Di altro stato di persone non voglio parlare; perche tengo ogni stato bisognoso d'amici, sia felice, o infelice; conciosia che la felicità consiste anco nell'amicitia. Cicerone, mentre vuole vna somma consensione, così di volontà, come d'intelletto, non si allontana; perche tra gli amici fa di mestiero sia somiglianza dell'vna, e dell'altra potenza nell'atto, bisognando, che sia vn'istesso volere, e non volere, e nell'intelletto, vna istessa openione: perche dalla dissimiglianza, ne nasce discordanza dall'vna parte; dall'altra altercatione, e litigio; da tutte due, che non conseruano, ma struggono l'amicitia: il che considerò Boetio nel 1 lib. della Musica, quando disse, Amica similitudo, odiosa dissimilitudo, atque contraria; Amorem, dilectionemq; similitudo conciliat. Oltre adunque all'Idem velle, & nolle, vi vuole l'idem scire, & nescire, opinari, & non opinari, secondo Cicerone. nel che non so però come salueremo l'amore di Dio verso di noi, & all'incontro; perche non possiamo idem scire. Ma direbbe vn'altro, che anzi sì: imperoche, se ha da nascer difficoltà alcuna, ella ha da nascere, perche la scienza di Dio è infinita, che non deue

contur=

conturbarsi, perche anco la volontà sua è tale: essendo che la volontà sua è l'istesso con la sua essenza, come dice il gran Dionisio. Ma si come ci possiamo conformare alla sua volontà, così possiamo alla sua scienza conformarci; ma ad intra, non ad extra. Sanno bene i Teologi, doue io voglio arriuare. Nè nasca difficoltà, che il seruo sia sempre dissimile al signore, e però non possa hauer amicitia il suddito col signore; perche Aristotele nel lib. 8. dell'Ethic. risponde a questo: Domine (dice) ad seruum non est amicitia, secundùm quòd seruus, sed secundùm quòd homo, quia secundùm quòd seruus, semper est dissimilis; secundùm quòd homo, sibi similis. E così possiamo dire dell'amicitia fra Dio, e noi: imperoche come huomini siamo simili a lui: però disse, Faciamus hominē ad imaginem, & similitudinē nostram: benche questa simiglianza non è basteuole, perche fa di mestiero, che si adegui per tutto; voglio dire, non solo nella potenza, ma nell'atto. Ha l'huomo vna parte diuina, che ha simiglianza con Dio: ma si strugge questa simiglianza, se dalla parte, che è potenza, non procede l'atto, vguale all'atto diuino. Può dunque esser l'amore dall'inferiore al superiore, quando vi è simiglianza, e consenso ne gli atti delle potenze atte a riceuere amore, come nella volontà, che sit idem velle, & nolle: onde non ne nasca discordanza, e litigio, che distruggono l'amore; e nell'intelletto idem scire, & nescire, opinari, & non opinari: che altrimenti ne nasce eccesso, e difetto, i quali distruggono amore. Ma tal amore fra questi non è come inferiore e superiore, ma come huomini (come dice Aristotele:) Imperoche sempre si ricerca somiglianza, come si è detto; perche l'amore non congiunge se non le cose simili, come dice chiaro il Ficino per sentenza di Platone. Fra superiore, & inferiore, come tale, vi è sempre dissimiglianza, come dice Aristotele.

Così

Così parimente fatta, e considerata questa simiglianza, è bisogno, che possa eßer l'amore fra superiore, & inferiore. Del=l'vguale all'vguale, non accade parlare; che egli è più facil cosa da vedersi questo: di maniera che la simiglianza sempre è cagione d'amore; e doue è simiglianza di volontà, & d'intelletto, vi è amore. Hora fra vguali è cosa chiara ritrouarsi tal'a=more, che si veggono tutto dì de' tali amici, simili, e cõformi in ogni occasione, & atto. Tali perauentura furono Pilade, & Oreste; Teseo, & Pirotoo; Acchille, & Patroclo; & altri, de' quali fa mentione il Testore nell'Officina. Veggonsi anco de' Principi amare i sudditi, & anco all'incontro; e perauentura non mancarebbono essempi. E quando questo non sia, importa poco; perche la Conclusione più tosto è posta de possibili, che perche così sia. Che, per ver dire, con difficoltà si trouano molti di sì fatti amici, che d'ogni parte sieno omnibus numeris absoluti; che nella loro amicitia, nihil sit quod non sit verum, & voluntarium, come dice Cicerone. Nè nasca dubbio di Dio; perche ama egli ancora, come fu di sopra detto; poi che sempre opera per amore. e dell'amore, e carità sua ne sono piene così le sacre, come le profane scritture: dell'humano verso Dio parimente. chi insegna sempre l'humana creatura in ogni legge, e tempo i sacrifici offerire alla diuinità, se non amore? che se bene molti errarono, & errano, nessuno fù, che non credesse far bene, e non pensasse di mostrare amore al vero Dio: che nõ è alcuno così schiocco, che habbia hauuto Dio in odio, quanto si aspetta alla sua opinione, se non per errore, ignoranza, & per qualche altro accidente. Nè dico questo per cõtradire a quello, che spesso Dio nelle sacre lettere testifica dell'odio dell'humana creatura verso di se: perche con gli affetti questo è accaduto; ma non dalla volontà, sì fattamente, che per propria elet=

tione

tione eleggesse alcuno, e proponesse di odiar Dio, se non fosse in tutto, e per tutto fuor di se stesso. Egli è ben vero, che questo amore riceuendo il più, & il meno, solo veri amici furono quelli, che offerirono i veri sacrificii, e si confermarono con la sua volontà; de' quali ne sono piene le sacre Istorie. Dio ancora gli amò scambieuolmente, & ama quelli, da cui è amato. nè per questo si pone in Dio difetto; perche se bene pare, che l'amore sia vn' accidente, il che non è in Dio; sia un' affetto, che riceue il più, & il meno, & habbia altre sì fatte conditioni: non per questo dinota imperfettione alcuna in Dio; conciosia che ciò che in noi è accidente, in Dio è sostanza, come dice Boetio; ciò che in noi è potentiale, in Dio è in atto. ciò che in noi è mutabile, in Dio è immutabile: come dice Auerroe. Che se apparisce tal'hora alcuna mutatione in Dio, pur' intorno all' amore, mirisi bene, che la mutatione non è in Dio, ma nella creatura. Nè faccia difficoltà, che Dio ami tanti contra la regola dell' amicitia, dicendo Aristotele, Multis esse amicum, secundum perfectam amicitiam nõ contingit, & Ausonio. Paucos amicos proba: il che ammonisce anco il Sauio, & altri; perche questa regola non si deue trasferire in Dio; ma ne gli huomini, ne' quali è difficile trouare veri amici: come dicono con Cicerone molti dotti. E poi fra l'amicitia naturale non ha luogo sì fatta regola, quale è l'amicitia generantis ad genitum, come si può cauare da Aristotele. Dio che è padre vniuersale, può amare tutti i figliuoli, senza che se gli noti imperfettione ò difetto; che più tosto perfettione è la sua.

Amore tanto esser nobile più, quanto è meno gouernato dalla ragione.

DISCORSO DECIMOQVARTO.



Pare in primo aspetto falsissima questa Conclusione; peroche fra tutti gli amori il lasciuo è quello, che in nulla è guidato dalla ragione: e non per altro è chiamato così da Platone, come anco da Aristotele Ferino, se non perche egli solamente è guidato da quella potenza, che è superiore nelle bestie. E però anco di esso parlādo il Magno Ambrosio, dice: Hoc habet impatiens amor, vt quem desiderat, semper inuenire se credat. E rendendo la ragione soggiunge: Ignorat siquidem iuditium, & ratione multoties caret. Ma più chiaro, perche potrebbe far difficoltà quella parola, Multoties, assolutamente dice in vn'altro luogo. Nec consilio temperatur, nec pudore frenatur, nec rationi subiicitur. Anzi nō solo ricusa esser guidato dalla ragione; ma il più delle volte, anzi sempre. perche la parola, Multoties, dal Dottissimo Ambrosio è detta per modestia. e poi non tocca l'amore in colmo, che fattosi possessore della volontà altrui, si può voltare in sempre. Sempre dunque vuole signoreggiare, e vincere essa ragione. Il che dimostra Seneca nella quarta Tragedia, dicendo,

Quod ratio poscit, vincit, ac regnat furor,
Potensque tota mente dominatur Deus.

E cō questo sēso si possa esporre quel suo detto nella 10. Tragedia, Vincit & superos amor; cioè vince anco le parti superiori, cioè la ragione. E però Ouidio pferisce tal sentēza cō ragione.

Quid

Quid deceat, non videt vllus amans.

Perche toglie il ceruello, e suppedita la ragione. Quindi Plauto: Bis perit amator ab re, & animo simul. Ma egli è più chiaro di quel che io non dico. Hora diremo noi, che sì fatto amore sia dalla ragione guidato? certo nò. La benda a gli occhi ci lo dimostra, le ali & altri arnesi, che l'Antichità gli attribuì; auengache si possano anco pigliare in qualche buon senso, come pigliano i Platonici. Ma parlo per hora del lasciuo, ferino, e voluttuoso, che è il terzo fra mezani delli due gran demonii del Conuiuio Platonico, esposti dal Ficino. Ma se questo amore non è, come apparisce, guidato dalla ragione, diremo noi, che però egli sia nobile? certo nò. Imperoche ò vogliamo essere Stoici, che la sola nobiltà posero nelle virtù morali, ò vogliamo esser Platonici, & Aristotelici, non mai potremo dire, che questo amore sia nobile. Basta ch'egli sia vitioso, come apparisce da quanto si è detto; perche conduce a' vitii, e poi signoreggia la potenza, che ha per oggetto la virtù, come che intelletto pratico. che se vogliamo veramẽte cõcedere, ch'egli sia vitioso, ecco tolto vn grado di nobiltà morale. Però ben a questo proposito Plauto scrisse: Vbi amor aduenit in cor hominis, & is usque in pectus permanauit, & cor permadescit, simul res, fides, fama virtus, decusq; deserunt, & homo fit nequior. Et in vn'altro luogo parlando pure di questo amore; ma di se, adduce quel bel paradosso, Vbi sum, ibi non sum; vbi non sum, ibi est animus. Il che fu esposto da Luigi d'Adria nell'Oratione al Serenis. Cicogna. E che egli all'hora parlasse di questo amore, le parole ch'egli dice innanzi, lo dimostrano. Qui omnes (dice) homines supero, atque eo cruciabilitatibus animi iactor, crucior, agitor, stimulor, versor in amoris rota; e quello, che segue in proposito a quel paradosso. Dal che si comprende, questo amore,

 esser

esser priuo di questo grado di nobiltà, il quale seco tira l'altro grado più eminente, cioè della nobiltà diuina, dalla quale è lontano sì fatto amore: imperoche egli non è vero, che questo amore habbia del diuino; auenga che gli antichi Poeti lo fingessero Dio: che per questo non se gli può accommodare, se non fintamente questa beltà diuina, non essendo realmente cosa di uina tal' Amore. Però bene disse Seneca nella Tragedia 9.

Volucrem esse amorem fingit immitem Deum
Mortalis error.

Nella qual sentenza s'ha da auuertir quelle parole, Mortalis error: di maniera, che si vede essere espulso da due gradi di nobiltà maggiori, e più illustri. Restano due altri, i quali non si potranno accommodare ad amore: vno è l'antichità; l'altro è le ricchezze. il quale però vltimo grado, è in tutte le cose vltimo, e più tosto ombra di nobiltà, che vera nobiltà, ouero grado di essa. Dico, che anco questi due gradi non si possono accommodare a questo amore: che se bene Platone lo chiama antichissimo frà Dei, non parla di questo amore, ma di quel Magno Demone, che solo nella Repub. permette nell'ottauo delle leggi. E se pure d'altro amore parla; certo d'altro non parla, che di quell'altro Demone, ch'egli non ardisce apertamẽte permettere nell'istesso Dialogo: ma però non lo danna totalmente, come quello, che è pur necessario: e se lo danna, lo danna per l'abuso; e se lo permette, e loda, ciò fà, mentre è moderato. Sò bene chè i Platonici m'intendono, e non parla di questo che Nescit habere modũ, come dice quell'altro Poeta. Ouero quando si parlerà dell'antichità d'amore, si parlerà dell'amore d'Hesiodo, di Parmenide, di Empedocle. E non di questo. Ma forse per certe parole di Seneca nella nona Tragedia, pur parlãdo del nascimento, e nutrimento di questo amore, parerà che

almeno se gli conuenga l'vltimo grado di nobiltà; perche seguitando Seneca il concetto prossimo, dice,

Iuuéntę gignitur luxu,
Otio nutritur inter læta fortunæ bona.

Ma nè anco per questo se gli puo adattare: percioche sarebbe vn parlare improprio, dicendo che l'amor lasciuo fosse ricco, perche regna fra ricchi: quasi che amore non regnasse se non fra ricchi, e si nutrisse fra loro; perche ciò non è vero, che la esperienza ne dimostra il contrario. E poi Seneca non intende per beni di Fortuna in quel luogo le ricchezze; ma sanità, giouentù, allegrezza di cuore, pace, e tranquillità d'animo; perche amore nō regna (massime questo) doue sia infermità, vecchiezza, decrepità, se non per istrano accidente, e non istà fra trauagli, e disturbi. Apparisce dunque, come l'amore lasciuo, e non guidato dalla ragione, non riceua alcuna sorte, ò grado di nobiltà. Ma di gratia di qual amore parlaua il Petrarca nella Canzone 48. quando introdotto esso amore lo fà dire tutte le imprese, alle quali era stato spinto da lui il Poeta, le quali imprese, come iui si può leggere sono virtuose? S'egli parlaua del lasciuo, e non retto dalla ragione, si può dire, ch'egli per sua sentenza sia nobile, spingendo à cose nobili. Io, per dir il mio parere, direi, che non è da credere ch'egli parlasse di sì fatto amore; perche senza la ragione non si può far opera virtuosa. Che se sì fatto amore non è guidato dalla ragione, non può spingere ad opera virtuosa; come che per sua natura spinga al vitio, secondo che si è mostrato. Dunque fa di mestieri, che parli dell'amore dell'amicitia, il quale, da essa cagione procede, nè da essa si diparte mai. Conchiudo dunque, che l'Autore non voglia ntendere di sì fatto amore la Conclusione, per non esser'egli guidato dalla ragione. Di qual amore dunque intende?

tende? forse del Fisico, il quale non è sottoposto alla ragione? nè anco di questo; perche gli mancano le conditioni della nobiltà; ò se alcuna ve ne hà, l'ha metaforicamente, & allegoricamēte. Forse dell'amore, che si domanda vera amicitia, che altro non è, se nō vno scambieuole, lucido, e confirmato amore di persona da bene, che prouiene dalla cognitione della bontà, e conduce alla congiuntione della vita honesta? Certo questo amore è sempre con la ragione: nè mai da essa si parte, come da suo duce, e rettore. Di quale amore dunque s'intende la Conclusione? Mia opinione è, che anco s'intenda di questo amore; perche sì fatto amore è nobilissimo, che il fine suo ne lo dimostra. Tuttauia fa di mestieri essponere questa Conclusione, prima che si venga ad altra determinatione. Penso io, che così s'intenda. Quello amore, che è men guidato dalla ragione, è più nobile, cioè, quell'amore che mē bisogno ha d'esser gouernato, e guidato dalla ragione, è più nobile; e all'incontro, meno nobile è quello, che ha bisogno d'esser guidato. Hà più bisogno il lasciuo; adunque è meno nobile. E perche in tutto, e per tutto ne ha bisōgno, in tutto, e per tutto anco nō è nobile. Tre sono gli amori, diuino, humano, e ferino; ouero contēplatiuo, attiuo, e voluttuoso. Il diuino è sopra la ragione; però non ha bisogno di guida; mentre, come amore, specula il suo proprio obbietto, che è la bellezza incorporea, e separata di Dio, delle diuine menti, delle idee, e di altre separate bellezze. Il ferino, e voluttuoso ha bisogno di guida, e gouerno: si come anco il senso ha bisogno della guida della ragione: altrimēti và di male. L'amore humano, & attiuo (p esser fondato nell'intelletto pratico, che pur è ragione istessa; imperoche anch'egli discorre nell'eleggere, come dicono i Logici, che s'egli non discorre vniuersalmente, almeno discorre particolarmēte) ha bisogno di guida, e non ha bisogno. Per di=

scorrere

scorrere, e nel discorso suo conchiudere particolare elettiua, ò non elettiua, non ha egli bisogno di guida, che a se stesso egli stesso è guida. Però è nobile più del ferino, e voluttuoso, che non discorre, come si è di sopra visto, per essere delle bestie. Ma per concludere vniuersale, ha bisogno dell'intelletto contemplatiuo, che lo guidi, che lo regga, e lo gouerni: nel qual caso però perde la nobiltà sua. E questo è il senso, ch'io penso l'Autore habbia preso nella sua Conclusione. E questo è il mio parere.

CONCLVS. DECIMAQVINTA.

Tre essere i generi dell'amore, sotto a' quali tutti gli amori si riducono.

DISCORSO DECIMOQVINTO.



A quanto si caua dalla generatione di Amore, posta da Platone nel Conuiuio, e di sopra dichiarata, non si può altro dichiarare, e dire, che due soli sono i generi d'amore; imperoche, ò egli è celeste, ò terreno. Se celeste; nacque della prima Venere, cioè ne i Natali della prima Venere del Cielo senza madre. Se terreno; di Poro, e di Penia ne' Natali della seconda Venere, che significa crasi, e mistione, significando la prima natura intellettuale, e diuina. Di maniera, che due sono i generi, e non tre, à quali si riducono le spetie, che diremo più a basso. Dall'altra banda cauasi da Platone istesso nel Conuiuio, due medesimamente eßer gli amori: l'vno, che ci spinge, & inchina alla bellezza diuina, e conseguentemente a tutti gli offitii,

e buoni

e buoni studii di pietà c'inuita; l'altro alla generatione, & al procreare cose a noi simili ci prouoca. E questi due amori, sono come due estremi generi, come dice il Ficino. Ma che diremo noi, se il Ficino fra questi due estremi vi pone tre generi intermedii, per sententia di Platone, i quali chiama egli diuino, humano, e ferigno: Il mio Eccellentiss. Piccolomini due anche egli ritruoua essere i generi d'amore; conciosia che l'amore, ò è cõ cognitione, ò senza: senza cognitione, come è quell'innato deside rio, che tutte le cose hanno di alcuna vnione, al quale hebbe l'occhio Empedocle, mẽtre il pose principio delle cose naturali: con cognitione, come quello supremo amore di Dio, e delle Intelligenze, come l'humano, ò vogliam dire intellettuale, ò come finalmente anco il sensuale: di maniera, che ò quattro saranno i generi d'amore, ò due; quattro dico, se noi vorremo far gene ri quei tre, che sono veramente. Come dunque tre sono i generi d'amore, à quali tutti gli altri si riducono; giudico io, che l'Autore nella presente Conclusione hauesse la mira all'amore, che sempre è con cognitione; perche penso, ch'egli parli dell'amo re, il qual sempre risguarda il bello: il qual bello, essendo sempre oggetto di facoltà conoscente, bisogna che solo parli dell'amore con cognitione. E bene anco l'amore nelle cose non conoscenti, essendoui desiderio, & appetito di vnione: ma non desiderio di vnione per compiacimento di bellezza, come nel diffinire amore, disse l'Autore di sopra, ma in proportione: dal che si scorge di qual amore maggiormente parli, dicendo egli di sopra, Amore esser desiderio di vnione per compiacimento di bel lezza. E così scuopre la verità di quel che fu detto di sopra, che non ogni desiderio di vnione è amore; chi non piglia amore larghissimamente, peroche due sono i desiderii d'vnione, l'uno per compiacimento di bellezza; e questo è l'amore di cui hora si

parla

parla, che non è senza cognitione: l'altro, desiderio di vnione per compiacimento non di bellezza, ma di bontà; perche Bonū est, quod omnia appetunt, dice Aristotele. Hora, parlando di quell'amore con cognitione, tre veramente sono i suoi generi. Nè Platone è contrario alla generatione d'amore; auenga che dica esser due i generi, ò gli amori: l'vno nato ne' Natali della prima Venere del Cielo senza madre; l'altro ne i Natali della seconda di Poro, e di Penia, ò di Diotima, e di Gioue, cioè di materia, e di forma. E però il primo esser tutto diuino, e celeste: l'altro di differente natura in se stesso. ilperche gli assegna epiteti contrarii, dimostrando la doppiezza sua, & altra natura hauer, rispetto al padre, cioè alla forma; altra, rispetto alla madre, cioè alla materia. nel qual caso dimostra questo amore esser di due sorti. Quasi che in tutti questi amori voglia dir Platone, l'vno esser diuino, l'altro humano, & il terzo ferino; ouero contemplatiuo, attiuo, e voluttuoso. Ma quest'vltima distintione nō abbraccia il diuino; ma è mezana fra l'humano, e'l ferino. Di questi il primo si adatta a Dio; e si può diffinire, come lo diffinisce il Ficino, e prima di lui il Magno Dionisio, Ch'egli sia vn circolo buono, riuolto perpetuamente dal bene nel bene. Si può anco attribuire alle intelligēze, che dal sommo bene procedendo, sempre nel sommo bene riflettono. e questo mi fà souuenire di Lucifero, che per questo è tanto distinto, e lontano dall'vnione con Dio; perche non l'ama, e non l'amando, non riflette in lui. Procede egli da Dio, come le altre intelligenze: ma non riflette in Dio, ma in se stesso. L'altro amore si accommoda alla sola natura humana: non dico a' sensi, ma all'intelletto: a cui si adatta bene la diffinitione, Che sia desiderio di vnione per compiacimento di bellezza, non sensibile, ma intelligibile. L'vltimo s'accommoda solo

á sensi, come a tutti gli animali, come animali. E questo si può diffinire, che sia desiderio di vnione, per compiacimento di bellezza sensibile, e corporea. Auuertisco bene, che in questa consideratione miro alla guida della ragione; che anco la bellezza sensibile pongo per oggetto dell'amore humano; ma guidato dalla ragione: nè parlo, come d'intelligibile. perilche habbia buona proportione chi legge, e non m'incolpi di contradittione. Di questi tre generi d'amore ne parla Platone nel 8. delle leggi. Onde disputando, quale più tosto si deue abbracciare nella Repub. dimostra, come nõ siano necessarii tutti e tre, ma solo il primo; come nella Republica sia necessario l'amor diuino, e contemplatiuo, cioè la contemplatione. Ma l'amor ferino in tutto e per tutto danna, e vuol che stia lontano; imperoche iui considera Platone l'amore in questa guisa: ò ch'egli sia della bellezza dell'anima solamente; ò del corpo; ò dell'vno, e dell'altro. Quello della bellezza dell'animo, che al diuino, e contemplatiuo si assimiglia, approua esso Platone; quello della bellezza del corpo, in tutto danna. Il mezano così della bellezza del corpo, come dell'animo non riprende, e non permette manifestamente. e certo misteriosamente; non che egli non conosca la sua necessità, perche nella Rep. necessaria è la procreatione, e generatione, se ella si deue cõseruare: ma perche iui tratta delle leggi, cioè dello statuire, e cõponere le leggi, nõ ardisce approuarlo; & anche pche la natura sensuale troppo è inclinata alli piaceri inhonesti, i quali leuano l'vso della ragione. Hora dunque questi tre sono i generi d'amore, che io penso, che l'Autore hauesse in pensiero, á quali tutti gli altri amori si riducono, cioè le cinque spetie, che il Ficino pone nel 8. capo, sopra la sesta Oratione del Conuiuio; e le tre spetie d'Aristotele nel fine dell'ottauo dell'Etica; e che si leggono in S. Tomaso, cioè honesto,

sto, vtile, e giocondo; perche nell'amor diuino, ouero anco contemplatiuo, vi è l'honestà; e doue è honestà, vi è giocondità, & vtilità. Lo dimostra Aristotele nel 4. cap. del 9. de' Morali à Nicomaco. Lo dimostra Platone nell'Ipparco. Nell'amor ferino vi è giocondità sensuale; ma non honestà. Si riducono anco le tre spetie di Agostino Santo nel libro dell'amicitia, cioè il carnale, il mondano, e lo spirituale; quasi dir vogli a giocondo, vtile, e honesto; ouero ferino, humano, e diuino. Le quattro spetie parimente tolte dalla diuersa communicatione, cioè naturale fra padre, e figliuolo, iconomico, politico, e diuino; imperoche tre sono humani, l'altro diuino; E si legge in San Tomaso nel 3. delle Sentenze. Ma che diremo di Virgilio, quando dice, Amor omnibus idem? Diremo ch'egli parla solo dell'amore delettabile, e lasciuo; perche egli è l'istesso in tutti; quasi dica egli, chi è tocco dall'amor lasciuo, è tocco dall'istesso amor lasciuo, che son tocchi tutti gli altri lasciui. però disse il Petrarca,

Che tutti siam macchiati d'vna pece.

Possiamo anco tirar quella sentenza di spetie in ispetie, dell'amore proportionatamente; ma non mescolarle. Nè facciamo difficoltà a diuersi gradi.

Che se ben, come Orlando, ogn'vn non smania,
Suo furor mostra a qualch'altro segnale.

Cioè, se bene vno più dell'altro è tocco da questa spetie d'amore, non resta però, che non sia tocco dall'istessa; perche il riceuere il più, & il meno, non varia identità di spetie.

CONCLVS. DECIMASESTA.

L'Amore humano abbracciar in se tutti gli amori, che a tutti gli enti si conuengono: onde propriamente nominasi amore; & innamorato, chi ama secondo lui. e di questo amore s'intendono tutte le seguenti Conclusioni.

DISCORSO DECIMOSESTO.



I sogliono diuidere gli enti in varii modi, non solo da' Peripatetici, ma anco da Platonici; come in sostanze, & accidenti; in enti per se, e per accidente; in absoluti, e rispettiui, e va discorrendo. Ma nessuna diuisione ci fauorisce in proposito, se non questa; che gli enti, ò sono senza cognitione; ò con cognitione. Senza cognitione, come i quattro elementi con tutte le cose, che da essi procedono, eccetto gli animali. Con cognitione, come tutti gli animali, ò siano ragioneuoli, ò nò; conciosia che, come hanno il senso, sono conoscitiui, perche ogni sentimento è conoscitiuo. Non niego però, che si danno i gradi nella cognitione. Hora a tutti questi enti si conuiene amore, come anco fu toccato di sopra. E se non fosse per altro, almeno per questo; che qualunque cosa è, è per fine, & al suo fine tende, e l'attende come cosa desiderata, & amata. Dimandasi l'amore, che si conuiene alle cose non conoscitiue, Amor fisico, ouero naturale; perche dalla natura mera hanno tale amore. E questo è l'amore, al quale haueua perauuentura l'occhio Empedocle, quando lo instituì

principio

principio di tutti gli enti. A questo anco forse hebbero la mira Hesiodo, e Parmenide, che posero l'amore principio; benche di scordassero in alcune cose, che nō accade riferire: ma legganſi nel primo della Metafisica d'Aristotele. perche, Quid non cogitamur? dice Martiale, ch'è l'istesso col detto di Virgilio;

Omnia vincit Amor.

Dunque tutte le cose senza cognitione abbraccia, abbracciando tutti gli enti, & entrando per tutto. E per questa istessa ragione si conuiene anco a gli enti conoscitiui. Conuiensi a Dio, come di sopra si è prouato, per esser agente libero, e volontario, che solo per amore opera. Aperto segno ne dà la gran fabrica dell'incarnatione del Verbo appresso i Teologi fatta per amore: perche? per lo Spirito Santo: ma ciò di sopra fu dimostro. Conuiensi alle intelligenze; conciosia che amano il suo fine, e per quello operano di continuo: e fu detto di sopra. Conuiensi all'anima humana, per natura impatiente della solitudine; e per questo opera sempre intorno a' proprii oggetti; assimigliandoli a se con la potenza agente, e riceuendoli con la patiente, solo per amore. Amano gli animali, solo guidati dal senso; perche operano, & operando operano per fine amato, e desiderato. Adunque tutti gli enti amano. Essendo dunque tutti i gradi de gli enti pieni d'amore, egli è necessario, che tutti i gradi d'amore sieno nell'huomo; imperoche tutti i gradi de gli enti sono nell'huomo. E però non senza ragione fu chiamato l'huomo Microcosmos, cioè mondo picciolo. Chi mira il corpo humano, vede, e scorge tutti i gradi de gli enti senza cognitione; peroche è composto non solo di quattro elementi, ma di tutte le qualità. Quindi ha vna parte più dura, ò molle dell'altra, più terrea, più aquatile, più aerea, più ignea d'vn'altra. e ben lo sanno i medici valenti.

Di

di maniera che ben si può dire, che sia cõposto di parti similari, e dissimilari, che chiamano i Greci Homogenee, & Etherogenee: onde fa di mestiero, che anco vi siano tutte quelle inclinationi, che sono in tutti gli enti senza cognitione, cioè quel desiderio d'vnione, non per compiacimento di bellezza, ma di bontà. Ma perche gli enti senza cognitione sono ò viuenti, ò non viuenti, e nell'vno, e nell'altro grado apparisce questo desiderio, perche Bonum omnia appetunt, & Omnia vincit amor; ò più chiaro, Nihil tam durum, atque ferreum, quod non amoris igne vincatur, come disse Agostino Santo: quindi Seneca lo chiama Medullare, quasi per tutto entrante. Stanno le membra humane, e tutte le parti cosi simillari, come dissimillari, attaccate insieme, e sotto quella forma vniuersale, solo per amore, che ad essa forma hanno per propria propensione alla perfettione: che se la materia tende ad altra forma, ciò anco auuiene per amore; come è stato detto. Scorrono gli humori tutti, si ciba l'huomo, genera, ritiene, ributta, e digerisce, e fa altre operationi mediante la potenza vegetatiua, solo per amore, non altrimenti che le piante frondeggiano, fioriscono, fruttificano, e fanno altre sue operationi per amore: come anco volgarmente si dice nel tempo della Primauera, che vanno in amore. Ha l'huomo i sensi, cò quali ama, e conosce amando ciò che ama ogni animale. E questo è l'amore ferino, al quale Platone attribuisce tutti quelli epiteti, che dinotano imperfettione. E di questo amore parlano i Poeti, mentre parlano del lasciuo, che signoreggiando l'huomo, non lo lascia seruirsi dell'vso della ragione: perche non è da pensare, che parlasse Virgilio dell'intellettiuo, del quale parlerò quinci a poco; nè del Fisico, quando disse:

Improbe Amor, quid non mortalia pectora cogis?

Perche

Perche nè l'vno, nè l'altro si può dire Improbo: l'vno è diuino, l'altro è naturale. Che se facesse difficoltà il naturale, Naturalibus (dice Aristotele) neque laudamur, neque vituperamur. Nè meno leuano l'vso della ragione, come l'amore sensuale, per lo quale, Quid deceat, non videt vllus amans (dice Ouidio.) Che se del naturale si parlasse, anco si potrebbe dire, che le piante non vedessero le cose lecite, e che perdessero la libertà nell'amore; perche

Nullus erit liber, si quis amare volet.

Dice Propertio. Ma che vado io dicendo quello ch'è chiarissimo nella Filosofia? Questo è l'amore, che si domanda cieco da Platone, quando scorge gli amanti ignoranti del proprio fine, & essere senza giudicio, & esser guidati dalla sola passione. Non voglio però tacere, che Platone anco chiama il buono amore cieco; ma non alle cose buone, come à cōmodi de gli amici, alle virtù, alle degne società, alli beni dell'animo, & alla vera bellezza, cioè, diuina: che in queste cose egli è vn'Argo. Ma egli è cieco à proprii commodi, à beni corporei, & esterni, & alla bellezza corporea, alla quale il cattiuo amore è anco cieco, per esser vna cieca cupidità, che conduce al danno; ma cieco con malitia. Platone nel Conuiuio dipinge amore, e giouine, e vecchio, antico, nuouo, tenero, molle, flessibile, & all'incontro: lequali tutte descrittioni si possono adattare a quest'amore con le male proprietà, che a sì fatte qualità conuengono; & al buono amore, con le buone proprietà. Ma non voglio più digredire. Resta solo parlare dell'intellettiuo, e diuino. Marsilio Ficino, per sentenza di Platone, distingue l'amore, come fu di sopra tocco; che altro sia speculatiuo, altro attiuo, altro ferino. Il ferino è quello, del quale habbiamo parlato, che si conuiene all'huomo per cagione de' sensi; si come si cōuiene a gli animali

tutti.

tutti. e per questo disse Virgilio, parlando de gli animali, e del loro amore,

In furias ignemq; ruunt, Amor omnibus idem.

Quasi dica, che l'amor sensuale è l'istesso in tutti, che hanno i sensi. Così il contemplatiuo, come l'attiuo si conuiene all'huomo: che con il contemplatiuo, dall'aspetto corporeo si dirizza alla contemplatione della bellezza diuina; con l'attiuo, si volta al diletto della moralità, e della ciuile conuersatione; col vo luttuoso, e ferino, si volta alla concupiscenza (che non voglio tacer ancor questo) ma per rispetto de' sensi, e loro peruersa inclinatione. Però (per tornare all'intellettiuo) anco l'intelletto è distinto da' Peripatetici in Teorico, e Prattico; cioè contemplatiuo, & attiuo, che sono due vite perfettissime: come sanno i Teologi; quando però il senso stà più basso, & è dalla ragione dominato. Ama anco con l'amor diuino per la participatione della diuinità; imperoche l'anima humana immediatamente succede alla diuina mente. Et Aristotele chiama spesso l'intelletto agente, diuino: la onde per la participatione della diuinità opera diuinamẽte: e così operando, opera per amor diuino, infuso in lui dal sommo, e diuinissimo Amore; del quale più d'ogn'altra cosa è partecipe. Ma per approuare ogni cosa con Platone, nõ voglio tacere, e restar di dire, quanto egli dice nel Conuiuio, per bocca di Erisimaco. Dice egli, che l'amore è insito in tutte le cose, & è cagione efficiente, e conseruante di tutte le cose, che si fanno per natura, & è maestro, e signore di tutte le arti. La qual sentenza si può esporre in tutti i sensi, così per l'vno, come per l'altro amore. Il che Marsilio Ficino in quel luogo (se bene non discende al lasciuo, come quello, che se gli intende con ogni poco di torta alle cose sensuali immoderata) dimostra egregiamente: conciosia che distinguendo gli enti in superiori,

superiori, inferiori, & vguali, và dimostrando, come l'amore in ogni grado si ritroui: e lo proua cō la sentenza del dottissimo Hierotheo, recitata dal Magno Areopagita nel libro de' diuini nomi: il cui discorso, e parole non pongo, per non esser troppo lungo. Solo dirò, che iui l'vno, e l'altro lega talmente le cose per amore, che nelle cose vguali influisce ogni amore, come in mezo, nel quale redonda ogni latitudine de gli enti, ò per natura, ò per participatione. Là onde per esser questo mezo la natura humana, apparisce chiaramente, come nell'huomo sono tutti gli amori; perche nell'huomo sono tutti i gradi de gli enti. Dōde nessuna cosa può più riceuere, come aggiunto, ò epiteto, il denominatiuo dall'amore dell'huomo; già che nessuna cosa partecipa di tutta la latitudine de gli enti, se non l'huomo. Solo dunque l'huomo veramēte si può dire innamorato; e quello che segue nella Conclusione. L'vltime parole sono per dichiaratione delle seguenti; nè hanno bisogno d'altra intelligenza. Non voglio mandare sotto silentio la diuisione dell'Anima del diuin Giulio Camillo, posta nell'Idea del suo Theatro; che serue à dimostrare, come l'huomo spesso si doni in preda dell'amor lasciuo. Dice egli, che la Nephes è tutta corporea, e tutta sensuale, e sempre spinta, & instigata dal Demonio. il che corrisponde a quello di Platone nel Conuiuio, il quale nell'Ottauo delle leggi non ardisce di permettere nella Repub. ancora che fosse moderato, per la mala inclinatione à che le voluttà spingono, l'amor lasciuo, che sotto spetie di procreatione tal'hora si finge esser buono, e moderato. La mezana, ch'egli chiama Ruah, cioè l'anima ragioneuole, che penso io corrisponda all'intelletto pratico solamente, è stimolata anch'ella da questo Demonio; e nō può esser se non sotto spetie di bene: come sotto spetie di diletto ciuile, al quale è pronto, come dissi di sopra; nel qual poi stanno

CONCLVS. DECIMASETTIMA.

Nell'Amore humano conuenirsi in particolare quella diffinitione, che si è data all'amore in vniuersale, Che sia desiderio di vnione, per compiacimento di bellezza: potersi nõdimeno affermare senza contradittione, che egli sia vn riuolgimento di tutti gli appetiti in vn'oggetto solo.

DISCORSO DECIMOSETTIMO.



Ve parti veggio in questa Conclusione: l'vna delle quali già altre volte è stata dichiarata: e però ha poco bisogno, che di essa si ragioni al presente. Due cose solo dirò intorno ad essa, che per essa quello, che l'huomo ama (come è stato di sopra detto) ama con ogni sorte d'amore. e però più all'huomo si conuiene questa diffinitione, che a nessun'altra cosa; perche ò sia affetto diuino, ò humano, ò ferino, ò contemplatiuo, ò attiuo, ò voluttuoso, sempre in tutti questi desidera l'huomo vnirsi alla cosa amata; e non per altro, che per compiacimento di bellezza, ò sia totalmente diuina; ò totalmente corporea, e terrena; ò mezana, che così possiamo anco chiamare l'amore attiuo, participando egli de gli estremi, e riceuendo aiuto dall'vno, e dall'altro appetito, e intellettuale, e sensitiuo. Sempre ha dunque per oggetto il bello, al quale vorrebbe vnirsi: e però è stato detto di sopra, che l'amore sia desiderio del bello. Che se bene Platone par che ciò nieghi, mẽtre in vn suo Dialogo dice che è desiderio d'immortalità; non è però vero, che lo nieghi; che

altroue lo confessa, e pone il desiderio di mortalità, come princi pale; al quale è annesso quest'altro desiderio d'vnione per compiacimento di bellezza. L'altra cosa che io voglio dire, è, che l'amor fisico non ha che fare in questo luogo; auenga che anch'egli si ritroui nella natura humana: conciosia che nõ essendo conoscitiuo, non può esser desiderio di bellezza, come è apparso di sopra. Vengo hora all'altra parte, che l'amore sia vn riuolgimento di tutti gli appetiti in vn oggetto solo. Giudico io, che la distintione animastica di Giulio Camillo, anco di sopra proposta, faccia assai a proposito; ma non solo la distintione, che è la dichiaratione de' membri. Dice egli, che la Ruah è di mezo, & è combattuta da tutte le bande: di maniera che dopò la pugna, fù di mestiero, che si accosti alla Nephes, se vince; ò alla Nasshamà, se parimente vince. Nell'accostarsi alla Nephes, tutto l'huomo si trasforma in Demonio, (dice egli) come in cosa cattiua; & alla Nasshamà, si trasforma in Angelo, cioè in cosa buona. Hora come ciò possa essere, io giudico, che sia a questo modo. Se tanto s'interna l'oggetto, & si vnisce conueniente alla Nasshamà, cioè alla cosa diuina; di maniera che in esso oggetto si trasformi la potēza, e si faccia vna cosa istessa, ò per assimilatione, ò per trasformatione, ò vnione, che per hora non disputo di ciò: fà di mestiero, che ogn'altro oggetto delle potenze inferiori ceda, e lasci libera ogni potēza inferiore, che si accosti al meglio, che può, con l'oggetto della potenza superiore. Così ogni appetito, lasciando il proprio oggetto, si riuolta all'oggetto della potenza superiore: e così ogni appetito si riuolge ad vn solo oggetto; come nella contemplatione della bellezza diuina. E che ciò esser possa; potrebbono infiniti essempi dimostrarlo. Legganscne molti nella secōda parte dell'Officina del Rauisio, oue parla de gli huomini solitarii e vedrassi, come la cagione

della

della loro solitudine fosse l'amore solo della loro cōtemplatione della diuina bellezza; e scorgerassi, come ogni appetito, quasi in infiniti, era riuolto quasi in vn solo oggetto, qual'era la diuina bellezza: & in questi era morto il grano Euangelico, e verifica uasi il detto, Mortuus est amans. Il quale detto egregiamente espone il Mozzenigo nel suo primo del Transito: perche il vero amante non viue in se, ma nella cosa amata; anzi l'amato oggetto è quello, che solo viue nello amante; però ben dice l'Apostolo, Iam non viuo, viuit verò in me Christus. Ma voltiamoci alla Neplies; perche pur stiamo nella sudetta distintione. Se ella vince, tutti gli appetiti si riuolgono all'oggetto solo di essa, come alla bellezza terrena. Al che per dimostrarlo, fanno a proposito tutte quelle cose, che furono già dette di sopra, mentre si parlaua della nobiltà dell'amor lasciuo. Ma non tacerò ancora quello, che dice Platone nel quinto delle leggi, cioè, Obcæcatur quippe circa amatum qui amat; e parla all'hora del l'amor cattiuo, che per tutto quel Dialogo danna, e perseguita. Occecandoci, non è dubbio, che non è sottoposto alla ragione: ma essa ragione è suppeditata, e vinta; onde fa di mestiero, che la segua. E non altrimenti auiene, che auēga ad vno, che sia cōdotto prigione, che, benche a suo mal grado, cōuiengli andare. Che auenga che p sua natura, la portion superiore sia solamēte inclinata alle cose superiori; pche tuttauia si è lasciata prendere; fà di mestiero si accommodi alla voglia altrui; si come colui, ch'è condotto prigione: che doue prima hauea per oggetto (diremo così) per sua natura la propria habitatione; fà di mestiero habbia la prigione per la volontà altrui; e così dunque s'inchina all'oggetto della portione inferiore. E quanti sono stati, e sieno quelli che potrebbono cō suo essempio approuare questo fatto, non accade raccontare. Ben sò, che sono pieni i libri di

quella

quella sorte d'amanti di cose terrene, che ogni appetito hanno riuolto in vn solo oggetto. Mirisi oue si tratti d'auari; vedrassi ogni appetito esser riuolto alla bellezza dell'oro: però ben disse Christo; Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum; che è la seggia d'ogni appetito. Leggasi doue si parla di lussuriosi; scorgerassi ogni appetito esser riuolto alla sola bellezza muliebre: così và discorrendo per l'altre bellezze terrene. Ma potrebbe vno far instanza, che di due estremi amori, (per per quanto apparisce) ciò si verifica, come del diuino, e del ferino, e voluttuoso: ma del ciuile nasce dubitatione. Giudico io non esser dubbio; imperoche per eßer di mezo al contemplatiuo, e voluttuoso; ò all'vno, ò all'altro ci può condurre esso attiuo, e ciuile: perche mentre si pone il fine in essa amicitia ciuile, di maniera che altro oggetto nõ s'habbia se non l'amico; due cose dir si possono in tal caso. Vna, che può inclinare all'abuso, & al voluttuoso, e cattiuo; perche l'amico è cosa terrena, e mortale, e però inclina ad amor terreno. Là onde mentre l'huomo riduce ogni oggetto nel solo amico, di maniera che nel solo amico confidi; questo è amor terreno, e ne nasce il secondo, che si può dire, che all'hora tutti gli appetiti si sono ridotti a quell'oggetto. Nè questo è fuori d'ordine, che accader possa; imperoche molti sono stati, e perauentura sono, i quali talmente hanno confidato nell'amico, che in lui haueuano riposta ogni speranza; e questi sono quelli, de' quali si parla nelle sacre lettere: Maledictus homo, qui confidit in homine. Sò bene, e non niego, che Solis virtutibus non abutimur, come dice Aristotele: ma in tal caso si abusa l'amicitia. Che se dall'altra banda l'amico non è per oggetto finale, e principale, ma instrumentale di Dio; l'amore si riduce al diuino, e contemplatiuo: imperciochе sì fatto amore di amicitia, non impedisce

la

la contemplatione del diuino amore, che ha per oggetto la bellezza diuina. Così dunque Amore è vn riuolgimento de gli appetiti in vn'oggetto solo. Nè questo contradice alla prima parte; perche non si toglie per questo quel desiderio di vnione per compiacimento di bellezza; diuina, quando l'oggetto diuino tira a se gli appetiti; corporea, e terrena, quando l'oggetto terreno riuolge a se gli appetiti, come s'è detto. Nè faccia difficoltà, che io mi sia seruito di quella distintione animastica: imperoche l'istesso discorso si può cauare dalla distintione dell'amore, che nella Conclusione de' generi dell'amore fu dinanzi proposta. Ma forse dirà vn'altro douersi intendere questa seconda parte, che egli sia riuolgimento di tutti gli appetiti in vn'oggetto solo, cioè nella bellezza, che è pur vn solo oggetto; ò sia corporea, e terrena; ò diuina. Questa dichiaratione può hauer buon senso, e cattiuo. Buono, se si piglia per oggetto vno, e solo, come distinto da tutti gli altri oggetti, come dall'ente, dal buono, dall'vno, e và discorrendo: che se bene materialmente sono vna stessa cosa, secondo Platone; sono però distinti formalmente. Ma sarà più chiara in Aristotele, che in Platone: perche concedendo Platone la bellezza diuina, & incorporea, fà di bisogno dire, che la bellezza sia moltiplice, e come dicono, Ab vno. E perche li moltiplici sì fatti sono di tal natura, che di essi parlandosi, ò egli è necessario distinguerli, come anco insegna Aristotele nel primo del Cielo; ò parlandosi senza distinguerli, il ragionamento s'intende del primo. Ma sarebbe dichiaratione oscura. Può hauer cattiuo senso, se si piglia la bellezza per vn solo oggetto, come dire in genere, ò in ispetie, ò in numero. Cattiuo dico in Platone; perche cōcedendo egli la bellezza diuina, non può ogni bellezza esser sotto vno stesso genere vniuoco; perche, (come anco dice Arist.) le cose

corporee

corporee, & incorporee sono differenti più che in genere: ma non in Aristotele, il quale solo la bellezza sensibile conceden do, può concedere che la bellezza sia un oggetto solo in genere vniuoco. Di maniera che stando in Aristotele, giudico io, che si potrebbe esporre così, che fosse vn riuolgimento di tutti gli appetiti in vn'oggetto solo; cioè, nella bellezza, che è vn solo oggetto in genere vniuoco: ma stando in Platone solamente si potrebe dire in vn solo oggetto, cioè in vn'oggetto distinto da ogni altro oggetto. Ma, per dire, così l'vna via, come l'altra, mi pare di dichiaratione oscura. e se bene l'vna, e l'altra hò pen sato: nondimeno approuo più la prima, come più chiara.

CONCLVS. DECIMAOTTAVA.

Amore non presupporre la elettione, nè però seguire, che si conceda il destino: ma presupporre necessariamente simiglianza fra l'amante, e l'amata.

DISCORSO DECIMOOTTAVO.



On credo io, che l'Autore hauesse l'occhio al parlare assoluto in questa Conclusione; volendo, che assolutamente amore non presupponga la elettione, e non la ricerchi. Così parimente nel non concedere il destino; imperoche ha riguardo all'vno, & all'altro amore, considerate alcune conditioni. Egli è ben vero, che non si deue concedere il desti no nel modo, che lo cõcédono gli Stoici; e frà Peripatetici, il Põ ponaccio; e frà Platonici, alcuni, che l'attribuirono malamente a Platone. E come che il Fato sia dispositione diuina, ma im= mutabile

mutabile; perche a questo modo non si dee concedere altrimẽti: di maniera che non si deue concedere, che tutte le cose vengano per necessità fatale. Che quando questo fosse, leuarebbesi ogni cõsultatione, ò sarebbe vana, & ogni dispositione humana; e si leuarebbe anco la fortuna, & il caso; nessuna cosa sarebbe cõtingente all'vna, e l'altra parte; ritrouarebbesi, & introdurrebbesi vn nuouo modo in noi, che non è in noi: si toglierebbe ogni humana generatione: e molti altri inconuenienti nascerebbono, i quali và dimostrando Alessandro Afrodiseo nel suo libro del Fato. Tacerò quello, che contra sì fatto destino dice Plotino nel primo della terza Eneade, che egli è manifesto non douersi concedere in cotal guisa. Ma come concedesi? concedesi nel modo, che lo concede Alessandro Afrodiseo nel libro del Fato. Lo concede egli, come vna cosa stessa con la natura: e se pure egli è differente, è solo per la diffinitione, ò formalità, non dico realità co' sottili; cioè per quella differenza è differente, che la chiamano rationis. Di maniera che è l'istesso dire, alcuna cosa prouenire dal destino, che prouenire dalla natura, la quale opera talhora contingentemente. Se dunque dal destino si dicesse nascere l'amore, l'istesso sarebbe in questo senso, che se si dicesse, ch'egli prouiene dalla natura: ma non dal destino, cioè dalla necessità stessa. Però il Magno Agostino dice, che l'amicitia prouiene dalla natura stessa. E Cicerone rende le ragioni nel libro dell'amicitia, dicendo, Natura nihil solitarium desiderat. E credo, che Boetio hauesse anch'egli questa consideratione nel 4. lib. de Philosophorum consolatione, Metro 6. oue dice:

Hic est cunctis communis amor,
Repetuntq; boni fine teneri.

E quel che segue, perche se l'amore è commune, pare che egli sia per natura. Nè faccia difficoltà, quel Boni fine; perche s'è risposto

sto di sopra, quando Dante toccò quasi l'istesso. Il perche nell'amore fin'hora è necessario concedere il Fato, non assolutamente, ma nel modo, che ho detto. Il medesimo dir si può della elettione: tăto più che fu detto di sopra, l'amore ò esser uirtù, ò annesso alla virtù. Hora si parla non del lasciuo, che, per ver dire, non è vero amore, ma ombra di esso; però lo bandisce Platone dalla Repub. O almeno cosa appartenente alla virtù; percioche non può stare amore, doue sia vitio, come dicono anco Aristotele, Platone, e Cicerone; e fa di mestiero presupponga elettione; peroche tutte le cose appartenenti a virtù morale, prouengono da preelettione a qualche modo: e questo benissimo sanno i Filosofi morali. Al che penso sia accommodatissimo vn detto di Cicerone nel 2. lib. de Finibus. Nam (dice) cum solitudo, & vita sine amicis, insidiarum, & metus plena sit; ratio mouet amicitias comparare. Quasi che egli voglia dire la ragione ammonire, che eleggiamo de gli amici. Ma farà difficoltà alcuna con dire ciò intendersi in vniuersale; ma la Conclusione intender dell'amor particolare. Hor sù stando nella stessa sentenza, che prima dissi, questa è la mia solutione, prima di me però esposta, e proposta dal mio Dottissimo Maestro il Piccolomini nel 7. grado della sua Morale. cap. 6. che l'amore non tanto dal Fato, cioè dalla natura, quanto anco dalla elettione prouenga. Non però tacerò, che anco da altre cagioni accidentali prouiene. Ma stando in proposito, egli prouiene dal Fato, per quanto siamo per natura facili all'amore, & al desiderio del proprio bene: il quale naturalmente è appetibile, amabile, e desiderabile. Ma dall'altra banda egli prouiene dalla elettione, mentre si mira, che l'amore non può stare senza virtù. Cerchiamo di ornarsi di virtù; nel qual caso eleggiamo di amare: così amore nasce dalla elettione. Ma di nuouo nasce dubbio;

percioche

percioche ciò si può adattare all'amicitia in commune, non in particolare; conciosia che per l'acquisto di alcuna amicitia, nè l'vna, nè l'altra è stata basteuole. E questo ha prouato vn mio amicissimo in vna amicitia di persona, il cui nome voglio segnar con questo numero MCCCXXXVII. che nessuna cosa mai li fù di queste di alcuno giouamento. Ma io rispondo, che concorre la fortuna a questo. E con questo se la Conclusione parla in particolare dell'amore, od in vniuersale, parte è vera, parte è falsa; cioè assolutamente non vera: che concorre la natura nell'amore, come seme d'amore; concorre la fortuna, come occasione, & instromento; concorre la elettione, come forma. E ciò è confirmato dal Magno Agostino nel libro della vera amicitia. E penso, che il Dottissimo Tasso hauesse buon senso. Amore presuppone elettione, ma non la presuppone come cagion d'amore principale; ma come cagione, senza la quale non sareb be amore. Non concedesi il destino, come gli Stoici: ma concedesi, come natura; cioè cagione inclinante i soggetti a riceuere amore. Ma presuppone necessariamente la simiglianza fra l'amante, e l'amata, come cagion principale. Ma chi ben considera, non è senza la simiglianza essa natura, che spinge le cose simili a congiungersi per mezo d'amore. Però è sententenza vulgata, che ogni simile appetisce il suo simile; il che s'intende naturalmente. Ma vi concorre anco la elettione, come forma di sì fatta congiuntione. Che la natura concorra, mi pare che anco Cicerone lo dica in quelle parole, Nihil appetentius natura similium sui, atque rapacius. E poi l'amore, che è fra simiglianza, non può essere se non naturale, cioè per natura procliue alla congiuntion loro. Di maniera che quella sentenza di tanti Filosofi, che l'amore congiunge le cose simili, non si può essporre se non naturalmente. Così quando Boetio dice, che la simiglianza

 è amica

è amica, si dee intendere naturalmente. Ma che? Platone nel Protagora, non dice, che le cose simili sono per natura cognate? Della elettione, quasi l'istesso si può dire. Quando parlo della elettione, parlo di quella, che all'huomo conuiensi. E questo dico, perche molti huomini dotti fanno differenza fra elettione, e preelettione. il che non faccio in proposito, già che di sopra dichiarossi l'Autore; con dire douersi intendere queste Conclusioni dell'humano amore: conciosia cosa, che per esser l'huomo libero, non ama egli se non liberamente, cioè non per forza: che fra tutte le cose, questa specialmente non si può far per forza, cioè amare. Hora ciò che si fà per libertà, e non per forza, si fà per elettione. Ma, come ho detto, principal cagione è la simiglianza: imperoche, come dice il Dottissimo Ficino sopra il terzo libro della 2. Eneade di Plotino, La simiglianza genera l'amore, non assolutamente, ma nell'huomo: come egli dichiara poi nel Conuiuio, & io ne' miei Dialoghi dell'odio, e potenza d'amore. Non presuppone già questo amore vna totale simiglianza, che perauentura non si ritroua: ma tanta simiglianza si ricerca, quanta si puote.



CON=

CONCLVS. DECIMANONA.

La bellezza dell'animo per se sola non destare Amore, è vana essere la opinion di coloro, che credono potersi amare l'animo, ò solamente la virtù.

DISCORSO DECIMONONO.



Alla sestadecima Conclusione, per mio giudicio, mi pare, che si possia cauar'ogni dichiaratione, che dar si possia a questa Conclusione. Iui fù detto, che all'huomo si conuengono tutti gli amori, che a tutti gli enti si conuengono: & hora si parla dell'amor humano. Certa cosa è, che non mai la virtù desterà quella sorte di amore, che la bellezza del corpo suol destare, la quale auenga che non si ami p se, come dice Socrate nel Charmide, si ama però, perche conduce alla cõtẽplatione, come altroue esso dimostra appresso Platone. Per la qual cosa non destando la virtù, ò anco la bellezza dell'animo, che è tutt'vno, l'amore, che è destato dalla bellezza del corpo; non è basteuole a destare l'amor humano. Ma veggiamo questo fatto con maggior diligenza. Marsilio Ficino nel capo nono sopra la seconda oratione del Conuiuio, parlando della bellezza dell'animo, dice, che consiste nel concento della dottrina, e de i costumi, che noi vniuersalmente possiamo chiamar virtù. Hor vediamo ciò che dicono i Sapienti della potenza di essa virtù, ò bellezza dell'animo. Tutti lasciano scritta questa sentenza, che le virtù ci lieuano, & eccitano alla beatitudine. Leggesi questo in Aristotele, in Platone, & in altri, specialmente

appresso

appresso gli Stoici, i quali hanno per ferma sentenza, che sola la virtù faccia la vita beata. Però Seneca Stoico, Virtus, dice, extolit hominem, ac super astra mortales collocat. Adunque solo l'amore contemplatiuo è destato dalla bellezza dell'animo. Ma dirà alcuno, che ciò fà la cotal propria bellezza, ma non l'altrui. Ma che diremo noi, che subito, che intendiamo alcuno esser virtuoso, ne viene voglia dell'amicitia sua? se noi però siamo virtuosi: che se non siamo, si sentiamo eccitare; ò almeno ci pare, che colui sia amabile, e degno che si ami, auenga che veduto non l'habbiamo. Questo prouo io per esperienza, che amo molti per le sue virtù, che non viddi mai. Ma nel vero non si ama per altro, se non perche la virtù per se stessa è amabile naturalmente. E mentre si dice, che non è basteuole per destare amore, intēder si deue tutto l'amore, che all'huomo si conuiene; specialmente l'amore, che viene eccitato dalla bellezza corporea, & Aristotelica. Non parlo di quell'amore, il cui fine è il coito; conciosia che sì fatto amore è ferino, e non veramente humano. Il che ben considerò Aristotele, e riprese la diffinition d'amore nel 6 lib. della Topica, ch'egli fosse concupiscēza di congiuntione, ò di coito; perche, come anch'egli testifica nel secondo della Priora, L'amore consiste più nell'amicitia, che nel coito. Quindi in vn'altro luogo, Magis amans, dice, minus concupiscit coitum. Ma di quell'amore, il cui fine è, come dice il Dottissimo Ficino, di godere la bellezza: percioche altro non è il vero amore (nè dico la libidine corporea) che desiderio di bello, e desiderio di godere essa bellezza. Benche anco si può trasferire all'amor diuino, col quale veramente si gode, secondo i Teologi. Nè quel godimento consiste nel desiderio di toccamenti; perche sì fatto desiderio non è amore, ma libidine, dicendo il Ficino: Tangendi verò cupido, non Amoris

pars

pars est,nec amãtis affectus,vel petulantiæ species, & similis hominis perturbatio. Ma in che consiste? nel solo aspetto: poiche *Vir oculis amati pulchritudine fruitur.* Dal che bellissima conclusione ne caua il Dottissimo Ficino. *Cum verò amor (dice) nihil aliud sit, quàm fruendæ pulchritudinis desiderium, hæc autem solis oculis comprehendatur; solo aspectu amator corporis est contentus.* Et questo è quasi la Conclusione 28. come a suo luogo si vedrà. Ma direbbe vno, come si fà vnione dell'amante, & amata, se solo questo amore consiste nel godimento del solo aspetto? Gli dotti sanno bene, che non si vede cosa alcuna, se non s'vnisce l'oggetto alla potenza. Nõ voglio però disputare, come si faccia questa vnione, perche è troppo gran disputa fra i due principi de' Filosofi. Che se vno facesse instanza cõ dire, che a questa guisa anco la bruttezza sarà atta ad vnirsi; così amore sarà desiderio anco di bruto: Anzi nò, direi io, stando in Platone: perche ogni ente è bello appresso di lui; auenga che ricerca il più, & il meno, e però più, e meno desti amore. E con Aristotele, che pur anch'egli concede, che l'amore sia desiderio di bello, come dice il Poggio, direi, che non ogni vnione è cagionata da amore; ma solo l'vnione di oggetto bello. Riceue, secondo Aristotele, anco l'occhio in se, la specie della cosa bruta: ma sico non s'vnisce per mezo d'amore, il quale da oggetto bruto non è destato. Penetrano i raggi de gli occhi secondo Platone, in ogni ente visibile: ma concesso che alcuno sia difforme, come pur fà di mestiero si conceda anco appresso di lui, almeno per comparatione, ò per accidente; non cõ ogni ente s'vnisce per mezo d'amore. Così dunque la bellezza sola è quella, che desta amore: il quale destato, subito nasce appetito di vnione, ò godimento per mezo d'amore. Adunque perche la bellezza dell'animo, la quale nõ consiste altrimenti nel desiderio

del

dell'aspetto incorporeo per mezo della mente; come scriue il Dottissimo Marsilio, non puote altrimenti destare questo amore, e nõ è altrimenti basteuole, come dice l'Autore, a destare amore, cioè ogni amore humano. Ma quella bellezza dell'animo, perche consiste nella dottrina, e virtù morale, non desta se non vna sola sorte d'amore. e però segue, che falsa sia l'opinione di coloro, che dicono sola la virtù esser basteuole a destar amore.

CONCLVS. VIGESIMA.

Amore giunger perfettione alla donna: nè però negarsi, ch'ella per se stessa non sia cosa perfettissima.

DISCORSO VIGESIMO.



Eputo io alquanto difficile questa Conclusione; imperoche molte cose in contrario s'offeriscono. Tuttauia voglio esprimere quello, che io sento. Ma mi fa bisogno prima considerare, come la donna sia in se, ò per se stessa perfettissima. A me pare, che due siano le perfettioni, le quali attribuir si possono all'animal ragioneuole: l'vna naturale; l'altra morale; parlando della morale, la quale consiste ne gli habiti virtuosi. Aristotele nel 9. lib. dell'Historia de gli animali, dice, che fra l'altre virtù, che in se possede la donna, posse de queste: Ella (dice) è inuida, maldicente, mordace, mendace (vn'altro testo) ansiosa, facile alla disperatione, all'inganno, stolta, & immobile, ricordeuole, e vigilante al male. Horatio la chiama, ingannatrice; Apuleio, maluaggia, e scelerata. Là

onde

onde chi considera questi epiteti opposti alla virtù, non sò se confessa virtù morale, e perfettione nella donna. A me pare che denotino imperfettione. Ma potrebbe dire alcuno, che ciò non si deue intendere di tutte; conciosia che non tutte sono ornate di sì nefande doti. Ma così non dice Ouidio.

Casta est, quam nemo rogauit.

Che iui dimostra ogn'vna esser infame, e scelerata. Parlò assolutamẽte Euripide, quando introducendo il sesso feminile, disse:

Mulieres sumus ad bona consilia pauperrimæ;
Malorum autem omnium artifices sapientissimæ.

Non meno di lui assolutamente parlò Hesiodo nel verso:

Qui mulieri credidit, credidit ille deceptoribus.

La vniuersità del qual detto proua Terentio, dicendo:

Omnes mulieres eadem ęquè student voluntq; omnia.

Et in conformatione d'Hesiodo, espresse chiaramente il suo parere Menandro, assolutamente così parlando:

O quàm est infidum muliebri natura. *Quindi però soggiunse:*
Mulieri ne crede tui ipsius vitam. *E soggiungendo la proua, dice:*
Mulier enim nihil nouit pręter quod vult.

Ma che vado io annouerando le sentenze di questo, e di quello? dice egli anco chiarissimamente.

In mulieribus enim fidem non licet videre.

Ma Plauto col segno vniuersale in Persa, dice chiaro:

Omnes sunt lęnę, leui fide.

E nel Mercatore più chiaro dice espressamente:

Nulla mulier bona.

Nel che si conosce, ch'egli hebbe l'occhio, e risguardo a tutto il genere feminile, come anco Tibullo nel suo lib. 3. & elegia 3.

Ah crudele genus, nec fidum fœmina nomen.

Hor da queste sentenze chi potrebbe mai dedurre, che la donna fosse moralmente perfetta? Certo a mio giudicio nessuno. E nō è marauiglia, perche le virtù hanno più tosto fondamento nella libera volontà, che in altro: della quale auenga siano dotate, di maniera, che ciascheduna habbia il libero arbitrio: l'ha nondimeno

dimeno inualido, scriue Auerroe. Ma uediamo, se sono dotate di perfettion naturale le donne. La cosa perfetta naturalmente è quella, che non può riceuere additione: così scriue Aristotele, così scriuono molti altri. E certo non si deue dire nel genere de gli enti; imperoche considerandosi tutti gli enti, tutti hanno alcun mancamento, rispetto ad vn'altro ente. nè dico quanto alla sostanza, la quale non riceue il più, ò il meno; ma in quanto a gli accidenti perfettiui. ma si deue intẽdere nella propria specie, che quella cosa è perfetta nella propria specie, a cui nulla si può giungere. Hora ricerco; Si può alla donna aggiungere cosa alcuna nella propria specie? Penserò, che a qualũque cosa è diminuta, si possa aggiungere alcuna cosa. Hora scriue Auerroe, che la donna è huomo diminuto, & imperfetto. Scriuono anco alcuni, che la donna sia vn mostro in natura: e p quello credo ciò, che dice Aristotele, che la dõna sia occasionata. Aggiungo, che all'hora vna cosa è perfetta, quando può generare a se simile: così scriue Aristotele, & altri. Ma dicono i Peripatetici, che la donna non genera, ma ministra solamente la materia: di maniera, che non è cagion efficiente, ma materiale: la qual cagione anco nel genere de gli enti è tenuta per imperfettissima. E Aristotele nel sestodecimo de gli animali, rende la ragione, perche per se non genera, e dice: Quia indiget principio motus. Adunque si deue dire, che più tosto la donna sia imperfetta, che perfetta. Ecco dunque come apparisce vna specie della Conclusione esser falsa. Ma di gratia voltiamo capo. Perche cagione loda Aristotele Penelope di così rare, & honorate qualità, che alla bontà sua, pareua non si potesse giungere perfettione morale? Perche l'antichità tanto cõmenda Hester Regina de gli Assirii; Iudit di Betulia: se non per le loro marauigliose virtù? Ouidio è ribattuto pure da Lucre

tia Romana: la quale pregata, nō cesse; sforzata, s'vccise. Plauto, & altri restano bugiardi, per molte, che si potrebbono addurre, che con la loro bontà distruggerebbono la loro sentenza vniuersale. E quante si leggono nelle sacre historie, morte per osseruanza della vera legge; le quali ribattono ogni cosa, che dir si possa contra il sesso feminile. Nondimeno per saluare così l'vna, come l'altra sentenza, che pur anco quest'altra è approuata da huomini d'importanza; come dal Sauio specialmente, dal Magno Ghrisostomo, dal Magno Girolamo, è da altri: direi in risolutione ciò che auenne d'Hippocrate. Hippocrate essendo stato ritratto, e portata l'effigie sua lontano ad vno, il quale faceua professione di Fisiognomista; perche doueste farne giudicio intorno alla natura d'Hippocrate: egli, considerata l'effigie, disse apertamente, come Hippocrate era lussurioso. Risero gli scolari d'Hippocrate; e ritornati, riferirono ad Hippocrate quanto loro era auenuto, ridendo, quasi schernissero quel giudicio; conoscendo eglino, che Hippocrate era continentissimo. Ma Hippocrate, che conobbe il giudicio fatto esser vero, rispose, che buono era stato il giudicio; imperoche egli per natura era inclinatissimo alla lussuria: nondimeno con la ragione hauea signoreggiato se stesso. Hor così direi io in proposito, che per natura sia inclinata più la donna à vitii, dell'huomo: ma con la ragione molte li signoreggiano. Quindi però Aristotele nō proferì quella sentenza assolutamente; ma in comparation del maschio, non escludendolo però da sì fatte inclinationi. Che se Plauto, & altri pare che parlino assolutamente; non dicono perauentura, che ciò sia in effetto: ma che possa più tosto essere, per l'inclinatione, & anco per l'esperienza della maggior parte. Di questa inclinatione parlò Seneca, quando disse:

Mulieri dedit natura cui pronum malo
Animum, ad nocendum pectus instruxit dolis.

Ma che tacerò io, che, come Poeti, alle volte proferirono per isdegno sì fatte sentenze? Il Petrarca ci lo dimostra, che dopò ch'egli hebbe detto con altri versi questo:

Femina è cosa mobil per natura.

si scusa, e si duole nel seguente sonetto d'hauer così diffamato il sesso feminile, perche lo sdegno gli l'hauea fatto dire. Non dimostra ciò meno l'Ariosto: il quale dopò l'hauer recitato la fauola di Giocondo in dispreggio tutta delle dõne, chiede loro perdono nel seguẽte canto. A molti altri Poeti auenne l'istesso: perche molte signoreggiarono i proprii affetti, & appetiti, & si supposero a gli habiti virtuosi. E se bene Auerroe scriue, che la donna sia inetta alla contemplatione; non è però vera la sua sentenza assolutamente, che molte furono dottissime: sì come si può leggere appresso il Testore, nella prima parte dell'Officina sotto il titolo delle donne dotte. Le molte anco liberali, che si leggono nella seconda parte sotto il proprio titolo, distruggono la sentenza di Valerio Maßimo, & d'altri, che trattano il genere muliebre di auaro. il che certo è vero per inclinatione: ma possono anch'elleno eßer signoreggiate dalla ragione. Adunque poßono le donne eßer perfette di perfettion morale. Hora vengo alla naturale. Perfetta è quella cosa, alla quale nulla si può aggiungere. egli è vero. Vediamo se si può aggiungere cosa alcuna alla donna. Certo nò, come donna. Con questa reduplicatione, Come dõna, nõ veggo cosa, che se le possa aggiungere: che se bene Auerroe dice, che la donna sia huomo diminuto; nel render la ragione, rende vna ragione, che dall'esperienza è ributtata. Dice egli, perche è inetta alla contemplatione. Ma facciamo che sia; non per questo, come donna, viene a restar imperfetta. Che hora mi souiene, come Aristotele ne' libri della Fisica dice: Perfectum est vnumquodque, cũ attingit proprię virtuti, &

tunc

tunc est maximè secundùm naturam. Il che mi pare si possa benissimo accommodare anco alla donna; massime con quella replica. Ma anco perfetta si dice quella cosa, che può generare a se simili. Genera la donna a se simili: che se bene in Aristotele è cagion naturale, per questo non si niega, che la donna sia generante; perche appresso di lui il generante è di due sorti: uno è generante in se, come la donna; l'altro, in altrui. Il maschio genera in altro, cioè nella donna. Ma questa reduplicatione sarà assai a proposito, che quella cosa è perfetta, che può generare a se simile in quanto può. Pur più facil cosa sarà a dimostrare questa natural perfettione, se lasciando per hora Aristotele, s'accosteremo a' Medici, come ad Auicena, a Galeno, e forse anco a Platone; dicendo con loro, che la donna concorre anche essa, come cagione efficiente, per concorso di seme proprio di essa. Adunque naturalmente, cioè di perfettion naturale, la donna è perfetta in se: ma non per se quanto alla generatione, ma quanto all'additione della propria natura, che nulla le manca per compimento della propria natura. Puote anch'essere perfetta di perfettion morale: che se accade, che sia, di maggior lode è degna, e merita vera lode, e degno nome di perfettissima. Hora resta a vedere, che perfettione le aggiunge amore. Dell'amor ferino non accade parlare: perche per essergli pur troppo inclinata, e per tanto disse Ouidio:

Casta est, quam nemo rogauit.

spesso perde la perfettion morale. Ma fa di mestiero parlare del vero amor humano, che non sia libidine; ma desiderio solo di bello, e fruition di quello con le potenze, che sono del bello capaci. L'amore, ch'è desiderio di fruitione del bello incorporeo e sopranaturale, come delle diuine menti di Dio, delle bellezze dell'animo, aggiunge perfettione alla donna, eleuandole l'in-

telletto alla contemplatione di esse bellezze, accioche si congiunga seco per mezo della contemplatione, e di esse goda. Nè dica Auerroe, che siano inette le donne alla contemplatione: che all'hora non sono, quando non sono tocche da amore, del quale hora parlo. Da quest'amore furono perfettionate infinite, che si raccõtano nelle profane, e nelle sacre historie: che in quelle si ritrouano le Corinne, l'Erine, le Demofili, le Prassilli, le Lastemie, le Hipathie, & altre; in queste le MARIE, le Lucie, le Catherine, le Orsole, le Cecilie, & altre. Ecco dunque, come l'amore, cioè il desiderio del bello spirituale, dà perfettione alla donna, auenga che sia perfettissima in se. Ma l'amore attiuo, e non voluttuoso, dà anch'egli perfettione alla donna; imperoche dà egli gratia alla donna innamorata di sì fatto amore. e parlo di quella gratia, che specialmente consiste ne' gesti, ne' mouimenti, & operationi; lasciando le altre gratie da vna banda, che per hora non fanno a proposito. Le dà, dico, tal gratia; peroche tu non vedi la donna non innamorata hauer risguardo a sì fatte cose. Ma la innamorata ne' gesti suoi, nelle attioni, e mouimenti suoi, cerca sempre di portarsi in guisa, che diletti, e piaccia alla cosa amata, ouero all'amante. Al che non ha risguardo la non innamorata, nè meno la lasciua, e libidinosa, e vitiosa; che veramente non puote hauer gratia: conciosia cosa, che la gratia non sia mai lasciua, e libidinosa; ma vno esterno splendore della ragione, e conueneuole destrezza nelle operationi, e mouimenti, e gesti, che però sempre dimostra alcuna special virtù morale. Non dico della gratia, se non quanto fà a mio proposito: sò bene, che'l mio Eccellentissimo Piccolomini le aggiunge alcun'altre parole. Dunque amore le dà gratia. La gratia appresso Platone, non è dalla bellezza distinta; e la bellezza è perfettione. cõciosia dunque che l'amore

dia

dia gratia alla donna, le dà anco perfettione. Ma quando anco la gratia sia dalla bellezza distinta, come vuole Aristotele: nondimeno la vera gratia è sempre con la vera bellezza: auenga che la gratia sia più prouocante, che non è la bellezza, per esser più interna, e spirituale. E parlo hora della gratia assolutissima, che veramente non si scorge se non nelle persone innamorate. E chi dirà, la gratia non esser perfettione eccellentissima? Ma più oltre. L'amore, che non sia se non vero, aggiunge pur almeno alla donna quello, che per inclinatione potentissima non ha la donna, cioè la pudicitia; il che è perfettione egregia nella donna. E lo considerò Ausonio, che fosse perfettione, quando per sentenza di Biante Filosofo disse:

Quę dos matronæ pulcherrima? vita pudica.

E questa viene aggiunta, e conseruata nella donna dal vero amore. E poi, mentre si diffinisce il vero amore, il fine di essa diffinitione, ò pur di esso amore lo dimostra; imperoche si dice, ch'egli conduce alla vita honesta. Dunque l'amore dà l'honestà, in cui secondo Seneca nelle sue Epistole, è posta la felicità. e non è fuori di proposito, che egli vuole l'honestà esser vna compositíon di costumi buoni, & egli pone nelle virtù la felicità. e non è marauiglia, perche l'honestà non è senza la giustitia, che è regina delle virtù, come dice Cicerone nel terzo de gli Offici. Non voglio tacere, che tutta la forza dell'honestà è, che ella oscura ogni proua di vtilità, come iui scriue Cicerone. Ma che? l'honestà nō è perfettione? Certo perfettione grandissima. Anco certo senz'altra proua chi ben considera il vero amor humano, nō potrà far che nō veggia, e miri, anzi non ammiri quanta perfettione aggiunge alla donna: la qual perfettione puote anco argomentare il fin commune dell'huomo, cioè la fruition del sommo bene, al quale tutta la natura

tura humana è ordinata, così nella Filosofia, come nella sacra Teologia, per amore.

CONCLVS. VIGESIMAPRIMA.

L'huomo in sua natura ama più intensamente, e stabilmente, che la donna.

DISCORSO VIGESIMOPRIMO.



V detto assai dell'instabilità della donna nella Conclusione passata. e nel vero non è marauiglia; perche in tutte le cose in comparation dell'huomo, la donna è più imbecille. Questo lo dice Platone nel Dialogo De iusto. Ma il tutto, come fu veduto, s'attribuisce alla inclinatione, non all'effetto vniuersale: che pur l'historie, così diuine, come profane ne dimostrano molte costantissime, cosi nel diuino, come nell'humano amore. Quindi però l'effetto non si deue attribuire, se non alla donna cattiua in effetto. che se bene dice Plauto, ogn'vna esser cattiua: non credo io, che egli lo dica, se non per la inclinatione: che cosi penso anco si debba intendere quel passo di Terentio; che non si può trouare donna senza colpa. Egli è ben vero, che Menandro fa qualche difficoltà con quel suo detto.

Mare, ignis, & mulier mala tria.

Imperoche da gli effetti egli argomenta. Nè questo detto riceue la glosa d'alcuni, che quella parola, Mala, pigliano in singolare, e come aggiunto l'accomodano a quel nome, Mulier; perche sì fatto aggiunto s'accommoda a tutti e tre, denotando che tutti e tre sono catttiui; però nel testo greco, dice così.

Non

θαλασσά καὶ πῦρ, καὶ γυνὴ κακὰ τρία.

Non hauerebbe detto egli, κακὰ, ma perauentura κακή. Ma pure perche l'esperienza, maestra delle cose, dimostra molte donne perfettissime, e non instabili, come il mare, e'l fuoco; diremo che p natura sieno prone al vitio, come dice Sene. nella 9. Tragedia, e fu detto di sopra: ma non in tutte poi seguono gli effetti. Ma onde nasce questa inclinatione? dall'imbecillità. L'humana natura è tutta inclinata al vitio: perche sempre per cagione della materia, ogni cosa materiata tende al male; ò pure per cagione della priuatione: che essendo annessa alla materia, Machinatur semper ad maleficium, come dice il Peripatetico. Ma più imbecille è la donna dell'huomo, come dice Platone nel Dialogo De iusto. E rende la ragione Aristotele nel primo della Politica. Perche (dice) sono più frigide le donne: e questa frigidità è cagione, che nõ così intensamente amino, nè così stabilmente per natura. Però ben disse vn gran Filosofo, e lo conferma il mio Eccellentiss. Piccolomini, non esser la donna molto atta all'amicitia. Egli si deue ben auertire, che mentre alla donna s'attribuisce, che non ami tanto intensamente, e stabilmente, parlasi del vero amore, il quale ha per fine l'honesto, e consiste fra amante, & amato: imperoche troppo, del libidinoso parlando, ama, & arde, e lascia scaldare la natura frigida. Lascio anco il diuino per hora, che molte sono state costantissime: ma per virtù diuina sopraueguente, senza il cui aiuto perauentura nessuno può per lui esser innamorato. Che, come ho detto, parlasi del solo humano, nel quale per natura, la quale nella donna è varia, & instabile, non sempre si conserua simile all'amante; che hora a questo si conosce esser conforme, hora a quell'altro. E quindi nasce, che rade sono quelle, che d'vn'amante solo si contentino, se bene non riamano, come quella, che

Bramò d'esser amata, odiò gli amanti.

appresso l'Autore. Io non voglio lasciar alcuni concetti, che mi souuengono. Dicono gli Stoici, che la natura humana è più tosto per natura inclinata alla virtù, che al vitio; concio sia cosa che sempre tende la natura al bene. Questa opinione pare che habbia del vero, mentre si considera; che solo la natura humana è di esso capace; ciò è del sommo bene, al quale deue anco esser procliue. però scriue il Magno Dionisio, che il male accidentalmente è desiderato dall'huomo. Dell'altra banda per la complicatione con la materia, con la priuatione, e co i sensi, dicono alcuni altri, che ella è più inclinata al vitio, e per la facilità al vitio, e difficoltà alla virtù, e per molte autorità, e sentenze di huomini sapientissimi. Ma Galeno segue i temperamenti: il che non mi pare si debba sprezzare, quanto s'aspetta alla inclinatione. Quindi, perche pare che tutte le donne sieno di vno stesso temperamento, vengono proferite molte sentenze di esse, come quel detto di Terentio:

Omnes mulieres eadem æquè ſtudent, voluntq; omnia.

& altri. Ma che voglio io concludere, che da vna banda sia tutta la natura humana spinta alla virtù; dall'altra, al vitio. Alla virtù, per la capacità del sommo bene, per la prontezza al fine, e per lo stesso fine, e per la propria forma humana. Al vitio, per accidente, per cagione de' sensi, i quali tendono alle voluttà, che sono beni apparenti, per la materia, e priuatione. A questo aiutano varii temperamenti, ò per l'vna, ò per l'altra parte. Quello, che è più atto alla contemplatione, è anco più procliue al sommo bene; perche più facilmente lo conosce; & vna cosa, quanto più è conosciuta, tanto più tira la natura conoscente. Hor la donna non è

così

così per lo più atta alla contemplatione, per lo temperamento. Però sopra quel passo di Aristotele, Molles carne apti sunt mente, scriue vn dottissimo Filosofo, che quella mollitie non vuol essere cagionata dal molto humido, come è la feminile; imperoche è inetta sì fatta mollitie alla contemplatione, e per la buona attitudine della mente. Perche dunque meno sono le donne contemplatiue, meno anco sono procliui al sommo bene. Vincesi bene il temperamento col proprio, e libero volere: imperciochè il temperamento non isforza, come vuol Galeno; sì come anco le stelle non isforzano, come vogliono gl'inetti Astrologi: ma parlo solo della inclinatione. Sì come dunque più inetto vniuersalmente è il temperamento muliebre alla contemplatione del bene immutabile, & inuariabile; così più prono, & inclinato è più al bene mutabile, e variabile; onde nasce in lui minor intensione d'amore, e di costanza, che nell'huomo? Che se la donna supera il temperamento con la ragione, come molte han fatto; non è dubbio, che s'agguaglia all'huomo in tutto, e per tutto: sì come l'huomo lasciandosi dominare dal troppo lusso effeminato, e dai sensi, anch'egli si trasforma non solo in natura muliebre, ma in quella, che tocca Platone nel Conuiuio, & il Ficino nel capitolo duodecimo sopra l'ultima oratione; e fassi molto più della donna vario, & incostante.



CONCLVS. VIGESIMASECONDA.

Amore esser più nell'amata, che nell'amante.

DISCORSO VIGESIMOSECONDO.



Onclusione degna di consideratione è questa: e perauentura parerà assai difficultosa. Tuttauia ella è così Aristotelica, come Platonica. Se noi vogliamo considerare la sentenza di Aristotele, certa cosa è, che egli proferisce questa Conclusione interamente in certi suoi fondamenti. Vuole egli, e con ragione, che l'amante ami per amore, e per fine; e nell'amore habbia in oggetto cosa amata, in cui pone il fine dell'amor suo. In questo appare, che la cosa amata è quella, in cui è collocato ogni fine dell'amore, & ogni oggetto amoroso. Hora non è da pensare, che l'amore sia più nell'amante, che non è nè fine, nè oggetto; ma potenza, & agente per esso fine, e tendente in esso: più dico, che non è nello stesso fine, & oggetto. Conciosia dunque, che l'amata sia come fine dell'amore, & oggetto, più dirassi amor esser collocato nell'amata, che nell'amante. E perche l'oggetto è fine, è più perfetto della potenza, e dell'agente. e perche il fine muoue l'agente, l'oggetto la potenza, per esser cosa amabile, anzi sempre buono, come ogni cosa si caua da Aristotele, muoue per amore. Adunque l'amata muoue l'amante; e per consequenza l'amore è più in essa. Pur a chi facesse conto di difender questa Conclusione con Platone in mano, li sarebbe di mestiero ricordarsi della generatione dell'amore, nel Conuiuio, quando Platone scriue esser nato amore di Poro, e di Penia. nel qual caso, chi è l'amante? certo Penia: perche, Inopia cõpulsa iuxta

Porum accubuit: ma Poro, Nectare ebrius dormiebat. Era dunque in quel caso Penia, l'amante; Poro, era la cosa amata. Era spinta Penia, cioè la materia, e mossa dal bell'oggetto, come da fine, non all'incontro; perche, Nectare ebrius dormiebat, ciò è lieto nel godimento della sua perfettione, non bramando, che Penia, spinta dalla propria inopia, cioè natural instinto desideroso di perfettione, se gli accostasse; perche dalla materia non riceue perfettion alcuna, ma all'incontro. Fù dunque l'amante, essa materia; l'amato, essa forma. Ma a che banda crede alcuno, ch'amor s'accosti più volentieri: alla materia, ò alla forma? non è dubbio, che alla forma, per esser cosa ottima, e diuina; ma la materia roza, e inelegante. Perche dunque sempre la cosa amata ottiene luogo di forma; e l'amante, di materia: nasce quindi, che amore molto più sia nell'amata, che nell'amante. E questo è il passo, che può dichiarare quel detto di Platone; che l'amante è occecato; quasi dica priuo d'ogni senso, e d'ogni potenza, a guisa di materia informata, che ogni perfettione riceue dalla cosa amata, cioè dalla forma. Quindi si potrebbono dedurre tutti i lamenti de gli amanti: i quali per ciò si lamentano, perche non attendono à quel passo di Platone: Penia (dice) compulsa, quo pacto, quasi quibusdam insidiis, ex Poro conciperet, excogitauit: il qual passo consiste in quelle parole, Quibusdam insidiis; perche con insidie Iuxta illum accubuit. E che insidie furono queste? Porus (dice Platone) quidem nectare ebrius, somno grauatus dormiebat. Non interpongo alcune parole sue: e non, perche non sieno piene di consideratione: che quel Vinum nondum erat, e quell'horto di Gioue sono misteriosi. Ma per hora non voglio togliere l'occasione ad altri più begli spiriti di contẽplarlo. Mi cõtento d'hauer toccato i fondamenti, così Aristotelici, come Platonici di questa Con-

clusione.

clusione. Auertisco bene, che nõ in tutto, e per tutto in proposito lodo, nè biasmo quelle insidie, & astutie, che io trouo scritte in vn volume d'vn Dotto. trouo scritto così: Oportet amantes astutè omnia, & solerter agere, & crepitatis digiti signa no scere, fores clanculùm tacitus, & ne crepitent pinguefactis cardinibus, cautè ingredi, simulare præterea aliud sibi illic esse negotii; quo tamen instinctu amoris ierint, ea deligere tempora, quibus districtum suis negotiis nasutum vulgus, quid agas non obseruet: audiente populo de castitate multa interdum loqui, libidinem detestari, purientibus verbis aures occludere, ut ea sibi odiosa confingant, quorum tamen int abescunt desiderio. Non lodo quanto può condur a vitio, non biasmo quanto appare di solertia, che a buon fin ridotta è virtù, perauentura indistinta dalla prudenza. Ma forse nascerà dubbio: sì perche, per le cose dette in proua della Conclusione, nasce che in ogni amore deue esser reciprocreatione; e nondimeno non vi è: sì anco, perche Platone in vn Dialogo, anzi nel Conuiuio, preferisce l'amante all'amata. Là onde fa di mestiero, che più nell' amante sia l'amore, che nell'amata. Tuttauia io dirò, che questi nodi sono di poco momento; imperoche tolto via l'amor lasciuo, ò pure considerando il solo amor humano, di cui già ho dato di sopra la diffinitione, e detto che'l suo fine è l'honesto; non è dubbio, che sempre ci è reciprocatione: che s'ella non vi è; ciò è per accidente, e per grande euento, che non deue far difficoltà, che per lo più sempre ci è reciprocatione; conciosia che altrimenti non sarebbe congiunto sì fatto amore con la virtù: che dalla parte, doue non fosse la scambieuolezza, sarebbe l'ingiustitia, che è vitio, e non virtù. Ma parlando dell'amor lasciuo, ò come vogliamo dire, vtile, e giocondo, non è d'huopo, che vi sia questa reciprocatione. Nè penso io, che la Conclusione intenda di sì

fatto

fatto amore; nè per tale l'approuo, se non per vn certoche di apparenza: dico apparenza, peroche la cosa amata in sì fatto caso è fine buono in apparenza; e non è vero oggetto d'amore, perche l'amore è desiderio di bello. ma che desiderio? di fruitione; e non con altre potenze, che con quelle, che del bello sono capaci. Quindi non è necessario, che vna virginella ami vn'amante lasciuo, il quale cerchi d'inuolarle la sua pudicitia, sia egli ò giouane, ò vecchio: ma tanto peggio, s'egli sia vecchio; che in tutto è dissimile dall'amata. Non è parimente necessario, che'l principe riami gli amanti, per ricchezze, e honori, che da esso bramano; perche non vi è simiglianza vera, e l'honestà è lontana; però virtù non constringe. A quanto ho detto si può aggiunger molto di quello, che in questo proposito altre volte in questi Discorsi ho detto. Ma all'altro nodo io direi, che Platone non solo haueua consideratione all'amor honesto humano, ma anco all'amor che infiamma, & inalza alle cose diuine; & anco parlaua dell'amor diuino. Mi dichiaro. Plotino nella prima Eneade, lib. 3. scriue, e dimostra, come l'intelletto ascende dalla bellezza inferiore alla superiore: come per mezo del senso considera la bellezza del corpo; da questa ascende alla contemplatione della bellezza de' costumi; indi delle scienze; indi dell'intelletto; indi dell'idee, fin che si lieua, inalza, & ascende alla somma bellezza. In questo caso il primo oggetto dell'amante è la bellezza corporea: della quale più, che d'ogn'altra, si parla in proposito. Questo oggetto può egli esser più nobile della potenza, che per mezo suo tanto s'inalza? Certo nò. Adunque in questo caso l'amante si deue preferire all'amata; ciò è l'amante già eleuato a tutte le bellezze, si deue preferire alla cosa amata, che sola sia posta nella bellezza corporea. Parlaua ancora dell'amor diuino, col quale il sommo Motore ama tutte le cose inferiori,

riori, nel qual caso egli è il più nobile della cosa amata; sì perche nel suo amore si scorge l'immensa sua liberalità; sì perche egli è Poro, egli è Gioue, che è forma di tutto l'vniuerso, non dico informante, ma supremamente assistente. e però auenga che egli sia amante: nondimeno è più nobile dalla cosa amata; tanto più, che amando non riceue, ma dà perfettione. E' anco più nobile, come cosa amata: perche per esser egli il sommo bene, è sommamente quello, Quod omnia appetunt. E perche è per riceuere perfettion da esso. Resta dunque, che amore sia più nella cosa amata, in buon senso pigliandolo.

CONCLVS. VIGESIMATERTIA.

La donna amata non sempre riamar colui, che l'ama; e con tutto ciò affermarsi senza contradittione, che l'amata sempre ami l'amante.

DISCORSO VIGESIMOTERTIO.



Na parte di questa Conclusione hà dalla sua l'esperienza, che molti amano, e non sono altrimenti riamati: là onde tutti, ò la maggior parte de gli epiteti, che denotano infelicità, attribuiti a gli amanti, sono tolti dall'esperienza. Ma l'altra parte ha seco la ragione, tolta da vna principal cagione dell'amore. E parlo a questo modo: che da vna parte l'esperienza dimostra, come molti amano, e non sono riamati; dall'altra la ragione dimostra il contrario, per quanto dall'esperiēza appare. La ragione è tolta dalla simiglianza; che se l'amante ama, ama per simiglianza, per la quale deue

esser

esser riamato. L'autorità di Platone nel Liside lo dimostra, oue scriue, che l'amore sia vn'appetito di cosa necessaria, che noi naturalmente amiamo. Dell'istesso parere pare che sia Aristotele nell'Etica. E per ver dire, il non riamare è cosa ingiusta per natura: così scriue vn Dotto. Più difficile è vedere, come s'intenda la Conclusione, per fuggire la contradittione. Giudico io, che faccia di mestiero dire, che non nello stesso genere di amore si verifichi la Conclusione; imperoche nello stesso genere sarebbe euidentissima contradittione. Doue concorre la simiglianza per mezo di amore penso che si verifichi la seconda parte: ma doue non concorre, giudico che la prima sia vera. là onde può certo vna stessa donna amare l'amante, e non amarlo, senza contradittione. Tre sono i generi d'amore, come anco di sopra fu detto: Amore honesto, giocondo, & vtile. Mentre che l'amante ama la donna di amor lasciuo; conciosia cosa che non ama egli quella donna, ma alcuna cosa di essa, come la sua bellezza esteriore, la quale se s'allontanasse, e partisse, non amarebbe: non è dalla natura sforzata, e spinta essa donna a riamare. Quindi non riama la giouane, e bella, vn vecchio, che ami lei lasciuamente, perche non vi concorre simiglianza alcuna. L'alterezza anco vi ha gran parte in questo fatto: che molte volte l'amata conosce se stessa esser degna da tutti esser amata; però sprezza, e non istima gli amanti, non reputandoli a se simili, come quella che vn'altra volta disse, che

Bramò d'esser amata, odiò l'amante.

L'istesso si può dire dell'amor vtile: imperoche mentre il suddito (per essempio) ama il Principe per l'vtile, che ne spera, senza il quale sottratto, non l'amerebbe; non è necessario, che il Principe lo riami; conciosia che la simiglianza non è mezana a così

fatto amore. Così, mentre l'amante ama la donna per trarne vtile apparente, come la persona sua col godimento di essa, non è necessario, che egli sia riamato. E certo con ragione: imperoche solo quell'amore merita, e ricerca reciprocatione, ò scambieuolezza, il quale consiste nel vero amare, che altro non è, che Velle bonum; e non bonum apparens, ma reale. L'amare lasciuamente, non è velle bonum: che se pure egli è velle bonum, egli nō è se non apparente; e poi non è, amatæ, ma, sibi: così si può dire dell'amore, che ricerca l'vtile. Non voglio però disputare, s'egli sia intorno al bene apparente, ò reale: basta bene, che assolutamente dico, che egli consiste nel voler bene a se, e non alla cosa, che douerebbe esser l'amata. Adunque, perche di questi parlando, egli non è necessario, che l'amata donna riami, ò pur anco nessuna cosa amata, per allargare la Conclusione: quindi auiene, che non sempre la donna amata non riama. Non voglio tacere, che sì fatto discorso si può applicare anco all'amor diuino; imperoche mentre si ama Dio per propria vtilità, non è necessario, che egli riami. e parlo solo dell'amor vtile, ch'egli è possibile porsi nella creatura, rispetto a Dio; ma non già il lasciuo. Ma vengo alla seconda parte, che la donna sempre riama l'amante. S'è visto di qual amore non sempre ami, e non è stata fatta mentione dell'amor honesto. Dell'honesto dunque parlando, è necessario che la donna amata sempre riami l'amante; anzi qualunque cosa è capace dell'amor humano. Egli è ben d'auertire, che l'esperiēza talhora mostra il cōtrario, che molti hanno amato cō ogni honestà; e nōdimeno nō sono stati riamati. Ma egli è ben anco d'auertire a molte cose, che vi vogliono. Primieramente fa di mestiero hauer l'occhio a quello che nella diffinition del vero amore si dice, ch'egli sia vna lucida affettione. Lascio le altre particolarità per hora. Molte donne amate,

auenga ſiano amate con honeſtà, non ſanno d'eſſer amate in quella guiſa; quindi non riamano. Là onde è neceſſario, che la donna amata ſappia, come ſia amata da douero, e di vero amo re; che non conſiſte nell'vtile, ò in ſomma nel voler bene a ſe, e nell'appetire non l'amata, ma coſa dell'amata. E ben vero, che anco queſto nõ baſta: imperoche auenga che l'amante ami l'amata di amor honeſto, cioè che conſiſte nell'amar veramen te, che è voler bene alla donna amata, e non a coſa ſua: nondi meno non è amato per altri accidenti. Perche neceſſaria è la ſimiglianza più d'ogn'altra coſa. per la qual coſa non è marraui glia, ſe vn ſeruo amando vna Principeſſa nõ è riamato; peroche ſe bene vi può eſſer honeſtà, non vi può eſſer ſimiglianza: ch'egli può eſſer brutto di animo, come vitioſo in altri vitii, ſe non in laſciuia, od ignaro, ò ſtolto, ò in ſomma non hauer quelle bellezze di animo, che ſi richiedono a vero amante di amor honeſto, che ſolo frà buoni è'l vero amore, come dice chiara= mente Cicerone. può eſſer brutto di corpo, che importa aſſai, ſpecialmente nell'amore fra amante, & amata, per eſſer amore deſiderio di bello; e non ſolo di bello interno, ma eſterno. e que ſto è quello, che altroue ſi dice, che non ſolo il bello dell'animo deſta amore, ma quello del corpo. Adũque auenga che l'amante ami di amor honeſto, per varii aggiunti, e diuerſe appendici, può con ragione non eſſer riamato. Scriue ben Platone, che egli è neceſſario, che l'amato buono riami l'amante vero. Ma non è ſempre neceſſario per la diuerſità, hora della vita, hora della conuerſatione, & altri diuerſi accidenti. Dico ben, che ſempre quando fra l'amante, & l'amata vi è ſimiglianza, e cognitio= ne, vi è anco la ſcambieuolezza d'amore: ma mancando ſpecial mente la ſimiglianza, non ſolo non vi è neceſſaria ſcambieuo= lezza, ma più toſto vi è fuga, e vn certoche di odio; per eſſer

l'odio vna certa dissonanza dell'appetito verso cosa dissimile. Hor con questa limitatione giudico io che si debba intender la Conclusione, come la prima parte dell'amor lasciuo, & vtile, & anco dell'honesto senza le conditioni, che fra l'amante, & l'amata si ricercano: la seconda dell'honesto, con tutte le conditioni, che richiedonsi.

CONCLVS. VIGESIMA QVARTA.

L'amore dell'amata verso l'amante esser grãtia, non gratitudine.

DISCORSO VIGESIMO QVARTO.



A di bisogno certo considerare molte cose intorno alla gratia in proposito. Ma io giudico, che buono sia lasciare la varia cõderatione, & attione di essa, con che sottilmente i sacri Teologi ne ragionano; e solo pigliar la gratia, che a nostro proposito serue. Fù toccato di sopra, che l'amore aggiunge perfettione alla donna; conciosia cosa che le aggiunge gratia; della quale parlando io dissi non esser lontana, e separata molto dalla bellezza, che con essa è accompagnata. Lo cõfermo; per esser la gratia vn certo splendore, che dalla ragione, e conueneuole destrezza nelle operationi prouiene; e da buona, e retta institutione sì del corpo, come dell'animo. Ma sì come non è scompagnata dalla bellezza, così nõ è scompagnata dalla virtù morale: però s'aggiunge alle diffinitioni, che sempre dimostra alcuna sorte di virtù morale. Ma che? forse sì fatta gratia serue a questo proposito? certo nò. imperoche chi considera l'essen

za di sì fatta gratia, vede, che ella dimostra la scambieuolezza, che nella Conclusione passata fu posta. Chiamarono gli antichi la gratia con tre nomi; ò pure volsero tre esser le gratie; cioè, Aglaia, Eufrosina, e Thalia: le quali, se bene Plutarco nel libro intitolato, Cum principibus maximè philosophum debere disputare; vuole che si chiamino Gratie tutte tre dal gaudio, che riceue così il datore de' benefici, come colui, che li riceue: nondimeno da altri, e perauentura con giudicio, sono considerate più sottilmente; non hauendo così risguardo al nome commune, ma al particolare. ilperche dicono, Aglaia significare splendido; Thalia, fiorente; ma Eufrosina, letitia. Nella qual consideratione, pare à me, che così la prima, come la seconda si possano adattare alla bellezza, che di sopra ho detta: benche anco per traslatione si possa la prima attribuire alla liberalità, la quale chiamano molti Poeti splēdida. Al proposito mi pare che faccia più Eufrosina, che le altre, significando letitia; per rispetto dell'allegrezza, che riceuono così il benefattore, come il beneficato: imperoche io penso, che in questo luogo si debba pigliar la gratia per cosa dinotante fauore, ò beneficio, come perauentura la prese Terentio nell'Eunucho, quando disse:

Adibo, atque eo gratiam hanc, quam video velle, inibo.

Della quale ne parla Aristotele nel secondo libro della Rethorica, e la descriue in quelle parole: Sit igitur illa gratia, per quam is, qui facultatem habet, dicitur egenti beneficium suppeditare, non quòd aliquid iam acceperit, atque quòd vtilitatem aliquam inde speret, sed tantum vt illi commodet, cui benefitium tradit. Nella qual descrittione quattro sono le cose, ch'egli dimostra essere di essenza della gratia. La prima, che nō si può dir gratia quel beneficio, che si fa a colui, il quale non ha bisogno. La seconda, vuole che non sia gratia, quando si dà

a colui, da cui habbiamo riceuuto beneficio. La terza, non esser gratia, quando indi si spera vtilità. Vltimamente non esser gratia, se non procede da animo disposto a far beneficio. Nel che si conosce la gratia non esser accompagnata dal caso. Non adduco la diffinition di Cicerone nel secondo De inuentione, perche più tosto ad altro proposito serue, che a questo; e per auentura quella, che egli descriue, non si dimanda gratia. Hor di questa gratia, che ho definita secondo Aristotele, penso io si debba intendere la Conclusione, che altro non è, che fauore, ò beneficio; perche tutto l'amore, che ha l'amata verso l'amante, è beneficio, e fauore. Questo si scuopre con la consideratione della essenza di questa gratia. Ma che non solo dir si può l'amore dell'amata verso l'amante, fauore, e beneficio; ma tale, che se li può aggiungere questa parola, Grande. Nè mi muouo così a dir questo a caso; che Aristotele nello stesso libro dice: Magna verò illa gratia est, quæ valde egentibus præstatur, vel quæ magna, & ardua tribuit, vel quæ opportunè fit, vel quam aut solus, aut primus, aut copiosè præstitit. Le quali cose tutte accadono fra il benefattore, e'l beneficato, che sia in grandissimo bisogno, e desiderio di soccorso. Sì come grã gratia si può dimandar quella di Didone verso Enea, che nel suo maggior bisogno lo raccolse, l'aiutò, & in somma li fè sommo beneficio. Hora in vn tale, e maggior bisogno ritrouasi ogni amante; imperoche l'amante, mentre non può satiare il suo appetito, sente grandissimo dolore, e molestia: nel qual caso appetisce egli, e desidera soccorso, & aiuto dall'amata; che se gli viene da essa conceßo, gratia è questa, e gran gratia. Però Aristotele dopò queste parole: Indigentiæ verò sunt appetitiones; atque illæ præcipuè, quæ nos angunt, cum eas explere nõ poßumus; seguita: Tales sunt omnes cupiditates, vt amor. E questo basti per dimo=

dimostrare, che gratia è quella dell'amata verso l'amante anzi gran gratia. Si potrebbe ben aggiungere, che il dolore dell'animo dell'amante per la priuation del fine del suo deside rio, ridonda anco nel corpo: di maniera che anco nel corpo sente, dolore acerbo. Però Platone descriue l'amore nel Conuiuio squalido, e macilento. E si potrebbono aggiungere le parole, che seguita Aristotele nel libro citato in materia della gran gratia, che sarebbono a proposito: imperoche mentre l'amata fauorisce l'amante, lo soccorre, & aiuta a liberarsi da' dolori, così dell'animo, come del corpo; che diremo da molestia, e da dolore. Non voglio però tacere, già che vi son entrato, che l'amante, mentre è priuo del fine de' suoi desiderii, si può dir pouero, come lo chiama Platone. O bel passo mi s'offerisce, che non voglio mandar sotto silentio. Perche cagione Platone chiama pouero l'amore? certo per l'effetto. Come per l'effetto? imperoche egli fa l'amante pouero. Perche lo fa pouero? per la cagione, cioè, perche è nato di madre pouera, ciò è di Penia, ò vogliamo dire di materia: la quale è pouera. Perche pouera? per cagione della priuatione sempre annessa, la quale di continuo la tien priua di forme, se non di tutte, almeno di gran parte. Hor così l'amante è pouero, per la priuatione. Hora dice Aristotele, che è fauore soccorrere il pouero, & è gran gratia. Dunque mentre l'amata fauorisce, e soccorre l'amante, fagli gran gratia; imperoche lo libera dalla priuatione de i suoi desiderii, che lo fa esser pouero: il che fa essa amata, mentre riama l'amante da douero. Soggiunge Aristotele, esser gran gratia soccorrere vno, che sia in essilio, od incarcerato, od in pericolo grande. E che? non è tale l'amante? certo sì. Ben lo dichiarano molti Poeti, specialmente il Petrarca, parlando della prigione, e bando, dimostratagli da Amore. Amor (dice) con sue promesse lusingando:

Mi

Mi ricondusse alla prigion antica,
E diè la chiaue à quella mia nemica,
Che ancor me di me stesso tiene in bando.

Il che si deue sempre intendere con degna proportione. Ma del pericolo, che si scorge nella strada d'Amore, dice:

Alhor mi strinsi à l'ombra d'vn bel faggio
Tutto pensoso, e rimirando intorno
Vidi assai periglioso il mio viaggio,
E torna'indietro quasi a mezo il giorno.

& altroue dimostra del pericolo più chiaramente. Apparisce dunque, come l'amore, che ha l'amata verso l'amante, altro non è, che vn gradirlo di corrispondenza, che soccorre, fauorisce, & aiuta l'amante in tutti i bisogni, ne' quai lo tiene la priuatione di essa corrispondenza: il che è gratia, anzi gran gratia. Resta hora a vedere, come non sia gratitudine. Chi sà la differenza fra la gratia, e la gratitudine, comprende benissimo questa verità. San Tomaso nella Secunda secundæ alla questione centesima sesta, articolo primo, vuole, che sia la gratitudine vna virtù speciale, con la quale si rende gratie al benefattore; imperoche egli piglia la gratitudine per lo ringratiamento. e certo con ragione; cõciosia cosa che la gratitudine, è virtù opposta all'ingratitudine, vitio col quale non si rende gratie al benefattore. A questa mi pare si possa adattare la diffinitione di Cicerone attribuita alla gratia; perche anco la gratitudine si chiama gratia da alcuni; cioè che sia vna conseruatione nella memoria dell'amicitia, e de' beneficii, con volontà di remunerare. Tuttauia differẽza è fra la gratia dichiarata, e la gratitudine: che quella, è beneficio; e questa, è ringratiamento. Hor questa non è nell'amata, ma la gratia; come s'è visto. Ma deue esser nell'amante; percioche dice Aristotele, nel quinto libro dell'Etica: Oportet famulari, & regratiari ei, qui gratiam facit: di maniera che deue esser nell'amante, come

in termine, dal quale proceda per lo beneficio riceuuto, ma nell'amata, come in termine, nel quale si riceua, sì come all'incõtro della gratia. Non resterò di dire, approuando l'istesso, ciò che dice Aristotele nel quarto libro dell'Etica, cioè, che Gratiarum actio debetur danti, non accipienti. Dà l'amata il suo fauore all'amante, & egli lo riceue. Adunque all'amata si conuiene la gratitudine, come termine, nel quale si riceua; ma al l'amante, come termine, dal quale essa prouenga. Adunque si deue concludere, che l'amore dell'amata sia gratia, non gratitudine: cioè fauore, e beneficio; non gratitudine, cioè lode ò ringratiamento.

CONCLVS. VIGESIMAQVINTA.

Nessuna amata esser, ò poter esser ingrata.
Nessun'Amore asseguir il suo fine.

DISCORSO VIGESIMOQVINTO.



Vengache sotto numero d'vna Conclusione siano posti questi due periodi: nondimeno si può dire due Conclusioni. Nè certo vna nasce dall'altra talmente, che debbano stare a questa guisa insieme; conciosia che nascono da diuersi principii. Ne penso io, che per altra cagione siano così posti, se non per lo segno vniuersale, negatiuo, nel quale pare che habbiano non sò che di communicatione. Ma questa disputa è di poco momento. Vengo alla consideratione della prima, nella quale primieramente faranno difficoltà l'infinite querele de gli amanti, chiamando ingrate le sue donne amate. Ma doue filosoficamente si deue procedere, non istà bene ricorrere

rere a gli affetti d'appassionati, che sono perturbationi di ogni diritta contemplatione. In ogni reciprocatione di amore, certa cosa è, che vi vuole giusta proportione di simiglianza: che se fra l'amante, & l'amata non v'è simiglianza, e conformità, non v'è anco reciprocation d'amore. Fù detto di sopra, come parlando del vero amor humano, che risguarda l'honesto, per lasciare il voluttuoso, e l'utile, i quali non meritano gratitudine, ò per dir meglio, gratia, e ricōpensa; perche cō tale amore amasi l'amata, ò quella che si dice esser amata per accidente, douendo esser amata per se, & all'incontro amasi per se quello, che douerebbe amarsi per accidente: riceue gratia, e la ricerca dall'amata: che se adiuiene, che non la conseguisca l'amante, ciò auuiene per accidente, perche non vi è la simiglianza necessaria. E verrò io a questo essempio. Amasi honestamente la donna, mentre per la bellezza sua diletta, e piace; e piacendo, e dilettando eccita la volontà, & l'appetito alla fruition di essa licita, come ò solo per le potenze capaci del bello, ò per mezo di farla moglie, & vnica; e real compagna, come le leggi acconsentono per desio di prole di sì bello oggetto. Honesto è questo amore, degno di gratia nell'amata verso l'amante. Ma pure anco in questo ricercasi la simigliāza; imperoche se vn vecchio ama di sì fatto amore vna fanciulla, l'amore è honesto, perche il fine è honesto; ma non conseguisce il vecchio la gratia della fanciulla amata, perche fra loro non vi è simiglianza, ma dissimiglianza, la quale abborrisce la natura. Però dicono i Filosofi tutti, che l'amore per natura, solo congiunge le cose simili. L'istesso si può dire dell'amante difforme; che perche non piace, non è altrimenti gradito dalla donna amata. Ma sopra questo nascerà forse dubbio; peroche nessuna cosa è brutta appresso Platone, per la reciprocatione dell'ente, e del bello, e del buono. E poi cauasi da

Platone, che l'amore è sempre mezano fra la bellezza, e la bruttezza. E molte esperienze dimostrano, che molti difformi sono graditi di cosa, che i belli non sono stati giamai graditi. Ma a tutti questi dubbii responderò. Al primo, che non deue apportar dubbio quella reciprocatione; imperoche auēga che si conceda, si deue hauer l'occhio, che cosi il buono, come il bello, & al l'incontro cosi il bello, come il buono, riceue il più, & il meno: di maniera che nessuna cosa, dal bello separato in poi, è assolutamente bella; ma in comparatione. E quì mi fermo; pche ogni bello intelletto potrà facilmente cogliere il resto. Che amore sia fra il bello, e'l brutto, egli è vero. ma non è già, che questa sentenza s'accommodi, per esser opposta, à miei detti: perche tre espositioni riceue questa sentenza, se non più, delle quali nessuna è contraria. La prima, sì come l'anima parte conosce le cose, parte non conosce: così parte ama il bello, parte non l'ama. Ama quello, che l'è noto, non ama l'ignoto: ma quando se le offerisce, subito l'ama; perche il bello per sua natura alletta, e prouoca. Parte adunque ama il bello, parte non ama: cosi parte ha ella in se, parte non ha ella in se. E per questo dicesi l'amore essere fra il bello, & il brutto, cioè fra il bello, e non bello. Per lo bello intendesi il bello noto; per lo non bello, il bello ignoto: quello amato; questo non amato. E questa espositione cauasi dal Dottissimo Ficino. L'altre due cauo io dalle conditioni della materia, e della forma. Che l'vna si può dir bella, l'altra difforme, e non bella. Nell'vna si può ricorrere al nascimento d'amore nè natali di Venere, di sopra esposto. Nell'altra alla consideratinne dell'amante, e dell'amata: che l'amante, ottien luogo di materia; l'amata, di forma, per esser obietto, che ottiene luogo di fine. Ma all'altro dubbio direi, che alle volte nasce che la potenza mal'affetta giudichi male l'oggetto. Paiono

molte cose belle alle volte ad vna potenza d'vn'indiuiduo mal'affetta, che non pareranno ad infinite ben'affette. Quindi si può venire a quella distintione del bello, apparente, e reale. Potrei anco con Aristotele dire, che la gratia muoue assai, la quale non è con la bellezza. e con Platone ancora; perche se bene pare che non le distingua; le vuole però distinte, quando si parla totalmente della bellezza corporea: che molte sono gratiose, ma non son belle; benche anco la gratia talhora è apparente. Ma per dire quello, che io sento, questa esperienza poco importa nel discorso nostro; perche hora si parla della cosa vera per se, non per accidente, ò casuale, ò giudicata male per difetto di mala affettione della potenza giudicante: e si parla, come deue esser naturalmente; non perche così sia. E quì mi fermo. Vengo al più intimo della Conclusione; che l'amata non può esser ingrata. Se è vera la Conclusion passata, è vera anco questa; perche doue si riceue vno de' contrarii, riceuesi anco l'altro; e all'incontro doue l'vno non può essere, meno vi può esser l'altro. Se si douesse dire, che l'amata fosse ingrata talhora; allhora si direbbe, quando non riama, essendo amata: ma allhora non si può dire; imperoche allhora mentre riama, non si dimanda quel riamare gratitudine, ma gratia. Se la reciprocatione dell'amore non si può dire nell'amata, gratitudine; nè anco si dirà l'opposto ingratitudine. Ma sarà difficoltà vna sentenza forse di Plauto, che dice: Si ingratum amas, nihil amas: doue pare, che egli attribuisca l'ingratitudine alla cosa amata. Accrescono perauentura il dubbio le conditioni della ingratitudine, raccontato dal magno Agostino, che specialmente sono queste: Nõ rendere ben per bene, e mal per bene: percioche mentre l'amata non riama, pare che non renda ben per bene; ma più tosto mal per bene, per gli effetti, che si leggono occorsi: che molti per non

esser riamati, si sono vccisi; altri impazziti, come appare in vn mio Dialogo dell'odio. Ma diraßi a Plauto, ch'egli parla dell'amor seruile; quasi egli voglia dire; nulla fa colui, che serue a signor: come disse vna volta Amore appresso il Petrarca:

Di buon seme mal frutto
Mieto, e tal marito ha ch'ingrato serue.

Ma intorno a quelle conditioni haurei da dire aßai. per hora dirò, stando però nella conclusion paßata, che mentre l'amante ama l'amata, non le fa beneficio, ma ricerca beneficio; onde l'amata non ha obligo alcuno all'amante. Però s'è detto, che riamando non è gratitudine la sua, ma gratia. Dunque non facẽdole beneficio alcuno, auenga che nõ riami, non li rende male alcuno per bene; nè resta di rendergli bẽ per bene, già che non ha riceuuto bene: che non è ingrato colui, che non hauendo riceuuto beneficio non fa beneficio. Però dice Seneca: Quæreris te incidisse in hominem ingratum, si hoc periculum vitare volueris, non dabis beneficia. Appare dunque, come nessun'amata è, ò può esser ingrata. Vengo hora all'altro periodo, che nessun'amore asseguisce il suo fine. Parerà perauentura questa sentenza difficoltosa in primo aspetto, per hauer quel segno vniuersale, che pare non eccettui amore alcuno: e nõdimeno egli è pur vero, che l'amor diuino asseguisce il suo fine. Discorriamo dunque prima vn poco. Aßeguisce l'amor diuino il suo fine, conciosia cosa che il fine di sì fatto amore è la fruitione dell'oggetto amato, ciò è Dio, il quale si fruisce solo nella patria. ma nõ mi estendo troppo, che del fine dell'amor diuino si aspetta ragionarne a' sacri Teologi, i quali sò io c'hanno per chiaro, ch'esso amor diuino asseguisce il suo fine: anzi che sanno benissimo, come p sì fatto amore cõ mirabili, e diuine metamorfosi trasformasi l'amãte nella cosa amata. Parerà anco perauẽtura falsa

per

per l'amor simpatico, il quale anch'egli per lo più asseguisce il suo fine; e questo ben lo sanno i Filosofi naturali. Adunque non si deue intendere vniuersalmente di ogni amore; ma limitatamẽte, cioè di nessun amor humano: sì per la ragione detta di quegli amori, diuino, e simpatico: sì anco (e questo importa assai,) perche l'Autore nella Conclusione 16. lo dimostra, ciò è da quella fin all'vltima douersi tutte intendere dell'amor humano. Resta dunque vedere, s'egli è vero, che nessun amore humano aßeguisca il suo fine. Intorno a questo, veggio grandissima, & insolubile difficoltà. Dice San Tomaso nella prima parte, alla quest. 103. artic. 2. che il fine s'acquista in tre modi. Primieramente, come forma; secondo, come cosa operata; terzo, come cosa possessa. Se questo è vero, consideriamo vn poco, qual'è la forma dell'amor humano. Certa cosa è, che trouasi la forma esser quella, che viene esplicata nella diffinition sua. Dicesi, che ella consiste in quelle parole, Scambieuole, lucida, e confirmata affettione. Hora sì fatta forma, ò che ritrouasi già acquistata; ò è possibile da acquistarsi. che se è possibile, egli è il medesimo se già fosse acquistata, & asseguita; perche posta in essere la cosa possibile, non ne risulta inconueniente alcuno, come dice Aristotele. Potendosi aßeguire adunque sì fatta forma, puossi anco asseguire il fine dell'amore, come forma. Nel qual caso, conciosia che risulta dall'amante, come agente; dall'amata, come obietto; viene ad esser operata. Là onde anco come cosa operata, aßeguisce il fine: e questo perauentura è quello che si dice nella Filosofia, che ogni agente opera per fine, & ogni operatione tende ad esso: che se non mai l'aßeguisce l'operante per mezo dell'operatione, sarebbe vana l'operatione. Della poßessione è cosa chiara per se steßa; imperciochè nasce spesse volte, che gli amanti possedano le cose amate; le quali

ſono termine di molte operationi fatte per amore. Non voglio tacere vn'altro luogo di San Tomaſo nella Prima ſecundæ, queſt. 8. & altroue. dice egli iui, più propriamente parlando della potenza amatiua, cioè della volontà, che ella riſguarda il fine aſſolutamente, in quiete, e nel termine delle coſe ordinate al fine. Il primo (dice) conſiſte nel volere; il ſecondo, nel godimento; il terzo, nella intentione. Nel qual caſo mi pare, che ſi conſeguiſca il fine dell'amore; perche venuto l'amante in poſſeſſione dell'oggetto amoroſo, come accader puote, tutte queſte coſe ſi poſſono cōſeguire. Ma che vado io cercando le coſe lontane? Epicuro conſiderando, qual foſſe il fine dell'amore, diſſe eſſer il piacere, e la voluttà. Ma queſto è fine dell'amor ſenſuale, e ferino: il quale ſi aſſeguiſce bene ſpeſſo non ſolo per ſentenza di Epicuro, ma anco per l'eſperienza. Vn'altra Setta, conſiderando il fine dell'amore, diſſe, che egli ſia la ſcambieuolezza dell'atto amoroſo, la quale ſi vede ſpeſſo: di maniera che l'eſperienza ne dimoſtra, come sì fatto amore ſi aſſeguiſca. Platone ha duo ſentenze, amendue nel Conuiuio. L'vna è, che il fine dell'amore ſia il parto del bello, per deſiderio di eternità. L'altra è, che egli ſia l'vnione dell'amante con l'amata. Hor chi non sà queſti fini aſſeguirſi? Certa coſa è, che l'eſperienza ne lo dimoſtra. I Peripatetici ſecondo i principii d'Ariſtotele altro dir non poſſono, ſe non che il fine dell'amore ſia quel bene, che riſulta dall'vnione dell'amante con l'amata. E chi non aſſeguiſce queſto? Certa coſa è dunque, che ogni amore aſſeguiſce il ſuo fine. e farò vn tal argomento. Ouero amore è ſenza fine, ouero egli ha fine: s'egli l'hà, e non ſi puote acquiſtare; certa coſa è, che egli è vano, e fruſtatorio sì fatto fine: ma s'egli nō l'hà, neſſun amore anco ſarà perfetto; ma ſarà coſa imperfetta; come dice Ariſtotele nel quinto libro della Filoſofia. Ma non ſolo è

egli

egli cosa imperfetta; che, secondo Auerroe, egli è nulla non hauendo fine. Fine carens (dice egli nel quinto della Filosofia) caret omni perfectione, & nihil est. Adunque amore ha fine possibile ad acquistarsi. Diremo dunque, che assolutamente falsa sia la Conclusione, che nessuno amore asseguisca il suo fine? Io per mio parere direi, che sia vera non solo dell'amor humano, ma di tutte le cose di amore; & anco sia di ogni amore falsa. Falsa nel modo, che io ho dimostrato; vera in questo, che io dirò. Pigliasi anco il fine per termine dall'operatione. Quindi però le cose naturali, mentre sono nel proprio luogo, oue si riposano, diconsi essere nel proprio fine: ma mentre sono in mouimento, che è la propria loro operatione, non si direbbe, che siano nel proprio fine; perche subito che giungono al fine, cessa l'operatione, & il mouimento. Hora perche l'amore nell'operation sua, non mai finisce, per questo non asseguisce egli giamai il fine suo. Mentre l'amante ama, opera; durando l'operatione, stassi lontana la quiete, & il termine di essa operatione; conseguentemente esso fine. Per questo dunque dicesi, che nessuno amore asseguisce il suo fine; perche amore è sempre in mouimento; e doue egli è, sempre vi è operation amorosa; e tanto dura l'operatione, quanto dura l'amore: che se cessa l'operatione, cessa l'amore. Ma non però si dice hauer asseguito il suo fine; perche il fine non è cagione di cessatione dell'agente, ma dell'atto. il perche conciosia che amore doue è, è sempre in atto; non mai anco asseguisce il suo fine, che distrugge l'atto; pigliando non quell'atto, che è l'istesso col fine, cioè la forma; ma l'atto, cioè l'operatione.

CON=

CONCLVS. VIGESIMASESTA.

Non tre solamẽte essere i gradi del piacer amoroso, come si crede; ma molto più.

DISCORSO VIGESIMOSESTO.



L piacere, come si caua da Aristotele nel secondo della Rethorica, è di due sorti. L'uno prouiene da cose honeste; l'altro da dishoneste: quello è vero piacere; questo adombrato, e ferino. l'vno, e l'altro però ritrouasi nella natura humana: l'esperienza l'insegna, e gli huomini dotti lo dimostrano. Di quest'vltimo ne parlò Archita Tarentino, volẽdo che prouẽga dalla natura; ma però come cosa più d'ogni peste capitale. E fù chiamato esca d'ogni male da Platone in molti luoghi, per la similitudine, ch'egli ha con l'esca de' pesci. E questo piacere anch'egli prouiene da amore, ma voluttuoso, e ferino: il quale anch'egli si conuiene all'huomo, conuenendogli ogni amore, che a tutti gli enti si conuiene, e l'esperienza dimostra. Questo piacere ha molti gradi, come si caua dalla sua diffinitione. Isidoro lo diffinisce, Che sia vna certa inclinatione di mente sordida alle cose illicite, con vna certa lubrica soauità. Se egli è inclinatione alle cose illicite; e le cose illicite hanno molti gradi: fà di mestiero siano diuersi, e molto più di tre i gradi di questo piacere. L'istesso cauasi dalla diffinitione, che gli dà Aristotele, dicendo esser vna certa allegrezza fuor di modo elata per opinion di alcun presente bene grande. Benche anco in buona parte si può pigliare. Il bene è di due sorti, reale, & apparente. Piglisi ò l'vno, ò l'altro, in tutti due hà diuersi,

 e mol

e moltissimi gradi: ma più nell'apparente perauentura. Riceuesi così ne i sensi, come nell'intelletto questo piacere; ma deprauasi: onde quanti sono i gradi delle deprauationi, tanti sono i gradi di sì fatto piacere. Ma non credo io, che l'Autore hauesse l'occhio a sì fatto piacere; ma più tosto al vero piacere, che dal vero amore procede. Il vero amore non partorisce sì fatto piacere: imperoche il vero amore, se non è virtù, almeno è congiunto con virtù, e non mai si stacca dalla virtù; ma il piacere di cui parlato habbiamo, non solo non è annesso alla virtù, e compagnato con la virtù, ma lontanissimo è, e nemico di essa. Lo dice Cicerone nel libro De senectute in quelle parole: Impedit consilium voluptas rationi inimica, atque mentis, vt ita dicã, perstringit oculos, nec habet vllum cum virtute commertium. E' dunque da pensare, che egli parli di quel piacere, che nasce dalla presenza del ben reale, e non apparente: il quale tanto si aspetta a i sensi, quanto all'intelletto, & alla mente. Parlando di questo piacere viene ad essere la Conclusione più difficile; imperoche per auuersario ha Platone, il quale soli tre gradi gli assegna. Vuole Platone nel nono Dialogo della Republica, che tre siano i gradi di questo piacere amoroso; hauendo risguardo alli due appetiti soli, cioè concupiscibile, & irascibile, & alla potenza intellettiua, mediante la quale impariamo, cioè la ragione. Pone dunque Platone il piacere nell'appetito concupiscibile, nell'irascibile, e nella ragione solamente; e conseguentemente tre gradi soli assegna del piacere: di maniera che per sentenza di Platone la Conclusione verrebbe ad esser falsa. Ma se è lecito dire il vero, poco importa, se Platone è contrario, quando la ragione sia in fauore. Giudico io, che l'Autore hauesse l'occhio ad Aristotele, il quale ragioneuolmente gli aggiunge il quarto, che s'aspetta alla volontà elettiua. Là onde vuole Aristotele,

stotele, che il piacere sia partito in quattro gradi; il primo, che s'aspetti all'appetito concupiscibile; il secondo, all'irascibile; il terzo, all'intelletto, mentre opera per mezo della volontà eleggendo; il quarto, alla mente, mentre specola, e contempla. E questo vltimo grado ributta quel detto di Apuleio, che il piacere ributti, & impedisca la contemplatione. Quattro dunque sono i gradi del piacere. Ma farà difficoltà alcuno, che questi sono i gradi del piacere assoluto; ma non amoroso. Ma io direi, che egli è vero, mentre si considera l'oggetto esser il buono; che se si considera il bello, all'hora è piacere amoroso: peroche, anco secondo Aristotele, amore è desiderio di bello, come mostra il Poggio. Questo bello è ben apparente parte, parte reale. Il bello reale è oggetto del vero amore, del quale nascono i quattro piaceri. Il bello apparente è oggetto dell'amore ferino, e non vero, dal quale nascono molti gradi deprauati, & anco soli quattro: perche non ha da far difficoltà, che io habbia detto i gradi di questo piacere esser quasi infiniti, per modo di dire; percioche egli è vero rispetto alla varietà dell'oggetto, che riceue il più, & il meno: di maniera che anco i gradi del vero piacere possono moltiplicarsi in questa guisa rispetto all'oggetto. Il perche, rispetto alle potenze, quattro dir si possono i piaceri amorosi; ma molto più, rispetto alla variatione dell'oggetto. Con questo si risolue vn dubbio, che potrebbe nascere da quelle parole (Ma molto più) nella Conclusione aggiunte; che tanto dell'vno, quanto dell'altro piacere, intender si puote. Ma forse farà difficoltà vn detto di Ouidio contra il supposto, cioè, che non si troui piacer buono; imperoche dice egli in vn luogo delle Metamorfosi:

Vsque adeò nulla est sincera voluptas.

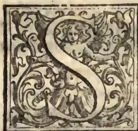
Ma non faccia difficoltà: imperoche quel segno vniuersale non abbraccia generi diuersi; ma solo vn genere, come che quel solo,

che procede dall'amor sensuale, del quale parlaua egli all'hora. E perche potrebbe forse far difficoltà intorno al supposto, che sieno gradi, e che si dicano gradi nel piacere; non voglio tacere vn luogo di Cicerone nel primo De Finibus. dice iui: Voluptates admittuntur maiorum voluptatum adipiscendarum causa. Doue è riceuimento di maggiorità, e minorità, iui sono gradi: come anco dimostra esser maggiorità, e minorità ne' piaceri, dicendo nello stesso libro: Maiores sunt animi, quàm corporis voluptates.

CONCLVS. VIGESIMASETTIMA.

Ogni piacere amoroso esser accompagnato da' dolori; nè darsi ne gli amanti alcuna pura, e sincera allegrezza.

DISCORSO VIGESIMOSETTIMO.



E con libertà è lecita filosofare, dirò in prima giunta, questa Conclusione esser difficile, stando nella dichiaratione della passata. Vuole Platone nel Philebo, che ogni piacere, il quale sia congiunto con la virtù, sia puro, e sincero, & immisto di ogni sorte di dolore. il che anco Arist. considera, e vuole, che qualunque piacere con la virtù annesso, sia puro, e sincero: di maniera che sia immisto dal dolore. Nè solo io parlo di quel piacere, che nasce dalla cōtēplatione: mā del piacere, che si riceue p mezo de' sensi, specialmente del vedere, che di esso, mētre nō è separato dall'honesto, parlādone Arist. nel 10. de' Morali a Nicomaco, e Platone nel Philebo, l'affermano esser puro, & immisto. E p mio giudicio, & pauentura cō ragione

nessuno

nessuno piacere si sente, se non per mezo di cognitione; e nessuna cognitione si fà, se non per mezo di vnione, di potenza, e di oggetto. Nel qual caso tenendo l'vno luogo di fine, l'altro di tendente ad esso; l'vno di cosa desiderabile, e amata, l'altro di desiderante, & amante; non si fa tal vnione se non per mezo di amore fra la potenza, e l'obietto. Al che considerando proposi per sentenza de' Dotti quei quattro gradi nell'amore, ò nel piacere amoroso sopra la Conclusion passata, ne' quali non veggio, come possa essergli mescolato dolore. Là onde parlando de i gradi del piacer amoroso, che dall'amor honesto prouengono, non sò perauentura, come porli mistione di dolore: imperoche vn'altra volta, tali gradi (per hauer sempre l'occhio all'honestà, e conseguentemente alla virtù) non è dubbio, che consistono nella mediocrità, fra l'immoderato, e'l troppo moderato, come dice Aristotele nel settimo de' Morali a Nicomaco cap. vlt. e però sono immisti di dolore. Ma dall'altra banda concedono Aristotele, e Platone darsi alcuni piaceri impuri, non congiunti con la virtù, nascenti da deprauatione, e deordinatione delle potenze ministrantì; e questi sono misti di dolori. Hor da questo discorso, lasciando andar l'amor contemplatiuo, e pigliando l'amor attiuo, parmi che dell'honesto non si possa verificare la Conclusione; perche partorendo solo piaceri puri, gli partorisce immisti di dolore. Come dunque diremo ogni piacer amoroso esser accompagnato da dolore? Adunque sarà di mestiero riuoltarsi ad altro amore, come al lasciuo? Se si voltiamo a questo, come parlerassi di vero amore? come salueremo quei gradi posti nella Conclusion passata del piacere? A questo riuoltandosi, sarà forse fauoreuole Plutarco nel libro De perfectione morum, doue dice: Amor venereus sine zelotypia nullus. La gelosia può cagionar dolore. Ma che diremo la gelosia hauer solamente luo-

go

go nell'amor lasciuo? Questo mi pare non douersi dire. là onde se ben dice Plutarco, Amor venereus, vuol dir nulla questo: imperoche ogni amore si può chiamar venereo, per quello, che si caua della generation d'amore in Platone. Se diremo, che il timore sia basteuole a cagionar dolore, e specialmente il timor amoroso, che non può esser se non specie di gelosia, ò paura di perdita per altro modo, Ouidio sarà in proposito nel verso;

Res est solliciti plena timoris Amor.

Quel suo detto anco sarà a proposito per l'vltima parte, nelle Metamorfosi;

Vsque adeò nulla est sincera voluptas.

che non solo certo si dimostra esser vero nelle dishonestà, ma nelle cose honeste ancora. e perauentura Ouidio non hebbe l'occhio ad altro amore, se non all'honesto. Ma torno a Plutarco, & a quel primo detto di Ouidio: e considero il timore, e la gelosia. Che possono partorire nel petto di chi ama? possono partorire opinione di priuatione dell'amata, e presenza di oggetto doloroso, ouero odioso. E che cosa è la priuatione di oggetto amabile, e presenza di odioso, se non cagione espressa di dolore? che dolore sia questo, io il dichiaro in vn mio Dialogo del dolore. Perche dunque anco nell'amor honesto si riceue il timore, e la gelosia, vi si può anca riceuere il dolore. Ma doue è dolore misto, non vi è pura allegrezza. E questo è quello, che dice Aristotele ne' Morali a Nicomaco, e Platone nel Philebo. Ma che vorrò io forse essere sceptico, che io non determini quello, che ne sento? Io, a dirne il vero, trouo molte difficoltà; non sò se nascano dalla debolezza del mio ingegno, ò pur dalla cosa stessa. Nondimeno voglio dire il mio parere; e lo dirò seruendomi di Platone. Considero io la generation di amore. Platone nel Conuiuio, come altre volte ho detto, vuole, che Amore sia nato ne' natali

di Venere: ma vuole anco che sia nato di Poro, e di Penia: di copia, cioè, e d'inopia, di affluenza, & indigenza. Perilche nato è amore di diuerse nature: nato di diuerse nature, ritiene diuerse nature. e questo è quello, che dice Platone nel Conuiuio. Quoniam (dice) Pori, ac Peniæ Amor filius est, sortem huiusmodi nactus est. Principio aridus est, & squalidus, nudis pedibus; e quello, che segue: ouè attribuisce Platone ad amore, rispetto alla natura materna, proprietà, e natura dolorosa; ma rispetto alla paterna, dilettissima, e soaue. Da questo possiamo cauare, e dire, che l'amore sia misto di dolore, ouero il piacere, che nasce dall'amore; in quanto ritiene la natura materna; ma immisto, in quanto ritiene la paterna. Ma che significa la natura paterna, se non natura abondante? la materna, se nõ indigente? e questo senza altra consideratione di honestà, ò lasciuia; se bene anco questo si può considerare. Hora perche il piacere, che dalla natura paterna prouiene, è immisto di dolore? certo per esser natura abondante, che non ha bisogno. E di che? di cosa ad esso aspettãte, cioè dell'oggetto amoroso. Adunque in quanto hà, gode, e fruisce dell'oggetto amoroso, è immisto di dolore il piacere, che in tal godimento prouiene. E perche è misto quell'altro di dolore, che prouiene dalla natura materna? per indigentia, per mancamento, e bisogno. E di che? certo dell'oggetto. Adunque la priuatione dell'oggetto è cagione di dolore. Adũque il piacere amoroso, è misto di dolore, e nõ misto. Ilperche si può proferire questo paradosso: Ogni piacer amoroso è misto, & immisto di dolore. Misto, rispetto all'indigentia; immisto, rispetto all'abondanza. Ma, percioche, come dice il Ficino nel Conuiuio, parte ha l'amante ciò, che desidera, e parte nò: amore è nato di abõdanza, e d'indigentia: il piacere però di tutti gli amanti è misto di dolore. Quindi parte si dice amor

esser

esser ricco, parte pouero; perche parte piacere partorisce; parte dolore. Là onde i piaceri de gli amanti non sono puri, e sinceri, per esser misti di dolore. Ma non per questo discorso mi sento acquetato; che resta a vedere, come l'amante parte hà, parte non hà di ciò, ch'egli desidera. Amore è desiderio di bello. e come? cioè desiderio di vnione al bello. Il bello è oggetto de' sensi più conoscitiui, come del vedere, e dell'vdire, & anco dell'intelletto, secondo Platone. A queste potenze corrispondono gli appetiti suoi, i quali dilettati dal bello vorrebbono vnirsi al bello. Al bello s'vniscono in due modi: nell'vno per mezo della cognitione; nell'altro per conformatione, e consonanza di natura. Desidera di vnirsi per cognitione, e per consonanza. Per cognitione sempre s'unisce: nè auenga che l'oggetto bello sia lontano, sente mai dolore. e questo è quello, che dice Arist. nel 7. de' Morali a Nicomaco, cap. 12. & altroue, dimostrando che la cognitione dell'oggetto ha senza dolore il piacere; e questo è il piacer puro, che per sua natura è tale, del quale s'è parlato nel principio. Ma per consonanza non sempre s'vnisce; dal che nasce dispreggio, almeno dalla parte della cosa amata, hora in vna, hora in vn'altra cosa. E di questa materia ne tratta il Ficino nel Conuiuio. Dunque mentre appetisce questo secondo, conciosia che non mai in tutte le cose consona alla cosa amata, e però è sempre misto di dolore; non si dà pura allegrezza ne gli amanti. E si può assolutamente dire, che nessun amore è, che non sia congiunto con alcuna priuatione, che ministra il contrario del piacere, & impedisce la consecutione del fine.

CON-

Gli occhi esser quelli che più godono, e quelli di che più si gode nell'Amore.
Gli occhi esser principio, e fine d'Amore.

DISCORSO XXVIII. XXIX.



Ra tutti gli oggetti, anzi sola la bellezza è l'oggetto d'amore: che se bẽ anco egli riguarda il bene; nondimeno non è egli destato, se non come da bello. Due sono le bellezze appresso Platone; l'vna incorporea, l'altra corporea. Dell'incorporea per hora non accade parlare: imperoche non si scorge con occhi; se perauentura noi non intendiamo gli occhi della mente. Parlo dunque della corporea, per esser anco più conforme ad Aristotele. Questa bellezza con due sentimenti si scorge, e s'apprende; col vedere, e con l'vdire. Ma fatta comparatione fra l'vno, e l'altro senso, molto più si pasce il vedere della bellezza, che l'vdire: La ragione penso che si possa cauare da Arist. nel primo libro della Filosofia, quando nel commendare questo senso, per questo a gli altri lo prepone, perche ne fa conoscere molte più differenze, che possiamo interpretar per hora in proposito, molte più bellezze: imperoche hauendo il pensiero all'vdito solo, egli di bello ci offerisce vna conueneuole, e ben disposta ragione fra l'acuto, e'l graue; il che, per ver dire, non così facilmente desta amore: ma il vedere ci offerisce non solo conueneuole dispositione di colori, di parti, che pur questo è assai; ma e da se, e congiunte insieme col lume, e splendore, che li dà l'essere nella maniera, che vuole Aristotele, quando dice

il lume esser atto del diafano, ò perspicuo (hora non disputo, se del terminato, ò interminato.) Hor perche l'occhio più bellezza scorge d'ogni altro senso, anco più gode: & Amore di esso più gode, perche in esso più, che in ogni altra parte, riluce la bellezza visibile, come colore, e splendore (parlo dell'occhio vero, che il non viuo, non è vero occhio.) E poi, perche anco l'occhio è ministro d'amore, penetrando l'interno dell'amante. E questo è quello, che diceua Apuleio, come riferisce il Ficino nel Conuiuio. Isti tui (diceua) oculi, per meos oculos ad intima delapsi, acerrimum meis medullis commouent incendium. Cosi godeua il Poeta dell'aspetto d'Alessi, quando diceua:

Huc ades, o formose puer, tibi lilia plenis
Ecce ferunt nimphę calathis, tibi candida Nais
Pallentes violas, & summa papauera carpens,
Narcisum, & florem iungit bene olentis Anethi.

Il che s'aspetta al godimento dell'occhio: imperoche se bene non era presente realmente, eraui nondimeno nella imaginatione; la quale dal ricordo della visibile bellezza essultando faceua proferire sì fatte parole. E per dir il vero, tanto muoue la bellezza visibile, che Cicerone, e Iuuenale si fanno grandissima marauiglia, come il solo vdito possa destare amore, e sia basteuole a suscitarlo. Questi stupendosi di colui, che

Nunquam visę flagrabat amore puellę;

Quegli di Marc'Antonio, il quale si fosse innamorato della figlia di Philodamo: quasi che vogliano inferire, che solo l'occhio è il vero mezano d'amore. Anzi egli merita ben tal gloria; poi che, come dice l'Autore nella seguente Cōclusione, egli è principio, e fine di amore: la qual Conclusione fù in parte proferita da Propertio, quando disse:

Si nescis, oculi sunt in amore duces.

Lo disse anco il Ficino per sentenza di Moseo, parlando della

illaqueatione di amore, che fora lungo a raccontare. Egli è anco prouerbio antico, come riferisce il Maggioraggio nel primo della Retorica, che Ex aspectu nascitur amor, cioè dall'occhio; imperoche per aspetto s'intende occhio, come dichiara Amonio Hermea ne' Commentarii sopra i predicamenti di Aristotele. Della bellezza, e potēza del quale, ne parla Varrone, dicēdo che sono vna gratiosissima parte del corpo, nella quale appariscono grandissimi indicii dell'amore, e dell'odio. Dice, Gratiosissima, che più che bellezza significa; perche la vera gratia (non parlo del beneficio) non è distinta dalla vera bellezza, & è per se stessa più prouocante della bellezza, e più penetratiua; come sanno quelli, che la conoscono. Credo, che volesse denotare la gratia de gli occhi quel Poeta, dicendo:

Occhi, che fulminate fiamme, e strali.

denotando la penetration della gratia dell'occhio. e perauentura meglio, quando disse:

Poi volta a me con folgori cocenti.

cioè con gli occhi splendidi a guisa di folgore; perche egli altroue pur dice:

Occhi, che vergognar fate le stelle,
Qual hor ferite lor con maggior lampi,
Serenando del Ciel gli aperti campi,
E mostrandogli cose assai più belle.

cioè pure gl'istessi occhi: peroche certo pare che nell'occhio sia ridotta ogni perfettione, che a corpo si possa accommodare, cō tanta proportion però, quanta sopporta la materia sua. Perilche non è marauiglia, se più gli occhi godano, & di essi più goda amore; perche l'occhio mira l'occhio, e amor risiede in essi. Gli occhi di Madonna Laura non per altro varco poteuano fare lo cor di smalto al Petrarca, che per l'occhio, in cui era impresso il core di esso Petrarca. Però in vn luogo disse:

Non vedete voi'l cor ne gli occhi miei?

Ma chiarissimo espresse questa Conclusione il Petrarca, quãdo inuitando Amore a goder della lor propria gloria, disse:

Stiamo Amor a veder la gloria nostra.

disse, A uedere, non disse ad vdire, ò contemplare; perche più gode l'occhio, e più Amor di esso, e con esso: il perche minor effetto attribuisce all'vdito nel sonetto, che comincia,

Quando Amor i begli occhi a terra inchina,

Che solo si sente far rapina del core per mezo dell'vdito: ma tuttauia ci è anco iui non sò che di nascosto, & implicato della virtù visiua, se ben si contempla il sonetto. Sarebbe da discorrere assai in proposito sopra quel passo, quando disse:

O bel viso, oue Amor insieme pose
Gli sproni, e'l fren.

perche questi sono gli occhi di Madonna Laura, che a lor piacere in tanti luoghi lo girauano. Ma io sarei troppo lungo, se io volessi addurre tutti i luoghi del Petrarca in questa materia. Stassi fra tutte le parti del corpo Amore nell'occhio, come nella più bella; però più di esso gode. E l'occhio più gode, perche in esso risiede amore, & è ministro principale d'amore. Gode anco l'vdito; ma in quella guisa, che i minori ministri di alcuni principi meno godono, ò di bene, ò della presenza di esso. Là onde essendo l'occhio tale, succede in vn subito per forza la Conclusione vigesimanona, che gli occhi sono principio, e fine d'amore; non principio materiale, non formale, che già si sono esposti questi principii altre volte nella sua generatione. Ma dicesi l'occhio principio, Dal quale. come il cominciamẽto di vna strada, dirassi principio di essa, non che di esso sia composta, come ò di materia, ò di forma; ma perche iui si comincia: così l'occhio, perche mediante esso amor comincia a penetrar i cuori, dicesi principio; perche, Pulchritudo corporea videtur, vt ametur, come dice il Ficino nel secondo libro delle sue epistole. Nè però è

da

da dirsi, che sia principio se non nel modo concesso, che più goda; cioè principale, per lo suo maggior valore. E' anco fine di amore, non come si suol dire, Cuius gratia, ouero cui; cioè per lo quale sia amore, e si ami, ò al quale si riduca l'amore: che l'vnione dell'amante con l'amata è tal fine, se pure ha fine, che di sopra fu detto, nõ asseguir mai fine: bẽche iui fù esposto anco, come s'intẽda. L'vnione veramente, ò il godimẽto per cagione di essa; è fine di amore, e tale fine: ma l'occhio nel medesimo modo giudico esser principio, e fine; & all'incontro, cioè termine, oue termina; perche dall'occhio si parte, e nell'occhio termina. Ma nasce subito difficoltà, ch'egli passa anco à sensi interni, & all'intelletto. Ma direi, che egli è vero; ma cangia natura, facendosi più spirituale. E' egli fine di amore, cioè termine della bellezza riceuuta tale, quale prouoca amore. Ma che sarebbe, se noi discorressimo in questa maniera? Tutti i mezi conducenti al fine tengono ragion di fine. Questo è parere de' Peripatetici. Se egli è così, e che l'vnione dell'amante con l'amata sia il fine, Cuius, & Cui; e l'occhio, perche conduce come buon mezo a tal fine, tenerà ragion di fine: per tanto dir si può fine. Ma sia come si vuole, ò per l'vno, ò per l'altro, l'occhio è principio, e fine di amore.

CON=

CONCLVS. TRIGESIMA.

La imaginatione delle felicità passate, all'amante, che sia in miseria, non giunger dolore, ma recar diletto.

DISCORSO TRIGESIMO.



A sempre la miseria congiunto dolore, e non mai piacere: che se bene gli scelerati delle loro cattiue operationi godono, e riceuono piacere, come dice Aristotele; nondimeno non sono veri piaceri. Ma per hora non si parla se non della miseria dell'amante, la quale d'altronde non nasce, se non dalla priuatione della cosa amata. Quindi però Erminia, appresso la Gierusalemme del dottissimo Autore, credendosi esser priua del suo Tancredi, piangea, dicendo:

Misera non credea, che a gli occhi miei
Potesse in alcun tempo esser noioso.

Ma il Petrarca infinite volte congiunge a se la miseria per la priuatione di Mad. Laura: e lo sanno quelli, c'hanno prattica nella sua 2. parte del suo Canzonero; donde si vede, che la memoria delle felicità passate, all'amante, che sia in miseria, cioè per priuatione, non giunge dolore, ma reca diletto. Questa Conclusione è tutta tolta da Arist. nel 1. lib. della Retorica in quelle parole: Et qui amant, cum de amoribus suis aut loquuntur, aut scribunt, aut canunt, semper lætantur. E rende la ragione in proposito: Nam in his omnibus, cum apud illos deliciarũ suarũ memoria vigeat, quasi sentire eas existimãt. Cosi pareua hauer presente Coridone, appresso il Poeta, il suo Alessi, dicendo:

Huc

Huc ades o formose puer.

E quello, che segue narrato di sopra: imperoche tanto è potente l'imaginatione, che fa le cose lontane esser vicinissime. Offerisce gli oggetti la fantasia alla memoria, come a conseruatrice: ma glie le ritoglie poi, & a suo dispetto quello, che la memoria come passato conserua, vuole che sia presente. Era passato il diletto di Propertio; e nondimeno egli conseruato dalla memoria, e ritolto dalla imaginatione lo si facea presente, con dire:

O noctem meminisse mihi iucunda voluptas.
O quoties notis illa vocanda meis.

Ma piu chiaro perauentura cõpresse questa vicinanza con la felicità, quando disse:

O' me felicem, nox o mihi candida, & hora,
Lectule delicijs facte beate meis.

Ma quanto diletto apportassero spesso questi ricordi al Petrarca, mētre era priuo della sua Mad. Laura, la 2. parte del suo Cãzonero è per tutto piena. Cauasi anco questa Conclusione, auenga che non cosi chiara, dal Philebo di Platone: oue vuole, che il diletto prouenga da memoria di cosa diletteuole, sì come il dolore da cosa tristabile. Quindi però esclude la vita contemplatiua da queste due perturbationi, da diletto, e dolore; imperoche mentre l'anima contempla (dice) Neq; dolore, neque voluptate afficitur. Ma questo è contrario ad Aristotele, il quale pone anco diletto nella cōtēplatione; perche lo pone in ogni mente. Cercano bene alcuni di conciliarli con dire, che anco Platone pone nella mente diletto; ma diletto, che si dimanda gaudio, non voluttà; e perauentura cosi fa anco Aristotele. Egli è vero, che Platone pone il gaudio nella mente; ma Aristotele non distingue altrimenti queste parole, Gaudio, Voluttà, Letitia, e Giocondità, come fa Platone nel Philebo, e nel Protagora, se non quanto al nome: però realmente tutte sì fatte nature pose

Aristotele

Aristotele in ogni mente. Ma sia come si vuole, ò pigliando Aristotele, ò togliendo Platone; verificasi la Conclusione.

CONCLVS. TRIGESIMAPRIMA.

La felicità, ò il sommo diletto dell'amante esser posto nel seruir l'amata; non nel signoreggiarla.

DISCORSO TRIGESIMOPRIMO.



I due sorti è la seruitù: l'vna, è non isforzata, ma volontaria; l'altra, è sforzata. Della seruitù sforzata non accade parlare; imperoche non apporta diletto, ma più tosto genera disturbo. Tuttauia anco questa è di due sorti: l'vna sforzata assolutamente; l'altra mescolata con la volontaria. Quella è totalmente odiosa, e tale, che assolutamente arreca dispiacere, e disturbo; peroche considerando quegli, cui talmente seruir bisogna, come egli sia naturalmente nato libero, essendo che nel fondamento di essa natura tutte le cose sono libere, & indistinte, stassi di continuo in perpetua noia: come quello, che alla catena serue a forza di percosse, e contra suo volere. Questa non così odiosa è, ma per accidente, per esser vitiosa nello più; e consiste in quelli, che seruono per prezzo, ò necessità. e questa si può dire sforzata, per quanto la necessità ne è cagione; si può dir volontaria, perche serue per amore, se non di colui, a cui serue, almeno del premio. La prima seruitù non è da attribuirsi all'amante altrimenti: peroche giamai alcun amante non serue l'amata a quella guisa: che se fosse tale, e possibile, intorno a tal seruitù discorrendo

da tutte le bāde apparirebbe la Conclusion falsa; che tal seruitù fa il patrone odioso, non amoroso, e più dilettoso è il signoreggia re p natura, che vn tal seruire. perilche è impossibile tal seruitù esser nell'amante dilettosa. La seruitù mescolata non porta seco amore verso colui, cui si serue. Segno ne danno i seruitori, che tutto dì veggiamo, che solo del salario dilettandosi, fuggono la presenza del patrone, pur che possano. Benche sì fatta seruitù per certa vguaglianza si potrebbe adattare all'amor voluttuo so, oue l'amante ama l'amata, e la serue, ma non per se stessa, ma per lo coito, ò altra cosa di lei. In questa seruitù non è veramen te posto il diletto, che più tosto è nel signoreggiarla, conciosia che senza signoreggiarla non si vegga; e non si venga al fine desiderato. Ma sì fatte seruitù in proposito della Conclusione deuonsi lasciare; che per sostentamento della Conclusione non son buone, ma più tosto la distruggono. Sola la seruitù volon taria è quella, che la può sostentare. Questa seruitù sola è amo rosa, e questo seruire altro non è che amare: imperoche, che cosa è volontariamente seruire, se non volontariamente honorare? tal honorare, che cosa è, se non amare? Anzi chi sempre volon tariamente honora, sempre ama, e non all'incontro. Hora se ser uire è amare; signoreggiare è esser seruito; e conseguentemen te amato. Ma chi riceue più diletto; colui che ama, ò colui che è amato? Non è dubbio, che colui, che ama. Amare, & esser amato sono come atto, e potenza; come attione, e passione. Hora più l'attione conduce al fine, che la passione. adunque più condu ce l'attione al diletto, che la passione. Ma maggior cosa voglio dire. Scriue il dottissimo Ficino nel Conuiuio, che quattro sono i vapori, che escono della persona amata. di questi vapori par lerò nelle seguenti Conclusioni. Ne toccherò anco quì alquanto. Questi per essere spirituali, e diuersi, penetrano tutto l'interno dell'amante, e cagionano diuersi effetti. Fra gli altri, per la

sottigliezza sua, e calidezza, dice; Viscera diuidit, atq; discerpit: hinc homini quod suum est, aufert, & in alterius mutat naturam: cioè trasferisce la natura dell'amante nell'amato. Seguitando egli: Propter quam sanè mutationem cum in se quiescere non permittit. Questa natura, ò che ella è la parte formale; ò la materiale. Non è certo la materiale: adunque la formale; e non in quanto all'essenza, ma in quanto alla operatione, la quale consiste nel volere, e nell'intendere. Lascio la memoria intellettiua, che non voglio disputar se si ritroui: tanto più che poco fa al mio proposito; e quando sia, e faccia per me, l'istesso dir si può, che si può dire dell'intelletto, e della volōtà. Lascio anco i sensi, perche non parlo dell'amor ferino: e quando pur anco facciano a proposito, riducōsi all'intelletto, e alla volōtà. E mutasi la forma dell'amante nella forma dell'amato; cioè fassi l'Idem velle, & nolle, intelligere, & non intelligere. Ma che voglio io raccogliere da questo? Voglio raccorre, che mutandosi la natura dell'amante nella natura della cosa amata, viene ad essere inclinato a seruire l'amata; perche quanto resta nell'amante, viene ad esser sottoposto alla parte superiore, la quale per non essere in se, ma in altri, cioè nell'amata, in essa l'amata resta superiore di quanto è nell'amante. Dal che raccoglio il diletto, che ne nasce dal seruire la cosa amata. Ma par fin hora oscuro. Hor hora sarà chiaro. Il mio dottissimo Piccolomini nel secondo grado della sua Morale ca. 36 propone due Conclusioni. L'vna è, che l'vso buonissimo della libertà humana è l'vso della sua vera seruitù. L'altra è, che meglio è all'huomo seruire, che regnare; & aggiunge, che la perfettione tutta del regno dell'huomo, è nella seruitù. Se questo è vero: dalla sola seruitù ne nasce diletto vero, come dalla vera libertà; anzi dal vero vso di essa, e dalla perfettione del regnare.

Hor

Hor vediamo, se dice il vero il Piccolomini. Dice egli il vero: peroche è fondato l'vno, e l'altro detto sopra la dispositıon della natura, che vuole, che sempre le cose inferiori siano sottoposte alle superiori; & esse inferiori, seruano alle superiori. Nel qual caso le cose superiori, rendono, e danno perfettione alle inferiori. Cosi mentre il corpo serue all'anima, da essa riceue perfettione: cosi essa mentre serue alla ragione, & alla mente, da essa riceue perfettione; così le menti che seruono a Dio, da Dio riceuono pfettione. Hor chi dirà nõ esser diletto nel riceuer perfettione? E' diletto; perche allhora gode del bene, e tẽde al fine, che è sempre bene, chiũque riceue perfettione. Hor se la natura dell'amãte si trasmuta nella natura dell'amata, non viene naturalmẽte l'amante ad esser sottoposto all'amata? Mentre dunque le serue, la seruitù non è ella naturale? Adunque è con diletto; e non sarebbe all'incontro: imperoche all'hora le cose inferiori signoreggiarebbono le superiori: il che per non essere conforme alla natura, non sarebbe con diletto. Ma che l'amante riceua perfettione dall'amata nel seruirla, non è dubbio; perche seruire al fine, è tendere al fine; tendere al fine, è tendere alla propria perfettione. Hor chi è fine, e perfettione della potenza, se non l'obietto? E di sopra s'è detto a bastanza, che l'amata è oggetto, e fine dell'amante, e l'amante è potenza tendente a tal obietto. E perche tendendo a tal obietto, tende a perfettione, riceue perfettione dal proprio oggetto. Adunque meglio è seruire, che signoreggiare; percioche non dal signoreggiare si riceue perfettione, ma dal seruire. E conciosia cosa che mentre le superiori seruono alle inferiori, tal seruitù è deprauata, e vitiosa, et isforzata: fa di mestiero, che l'opposta sia virtuosa, naturale, e libera; e per conseguenza d'huopo è, che si come quella non si può dir libertà, cosi questa sia libertà. Che la virtù è libera, e la

natura è libera. Et anco conseguentemente gli effetti sono virtuosi, e liberi. Adunque da tanto Discorso conchiuder debbiamo, che maggior felicità sia seruire l'amata, che signoreggiarla. Non è fuori di proposito quel detto Theologico, che seruire a Dio è regnare; ma bisognerebbe discorrere a lũgo. Questo basti, che seruata la conueneuolezza, e proportione, che con ogni riuerenza si deue seruare, bellissimi concetti si possono cauare in proposito. Ma che diremo al Petrarca, quando egli dice:

Carità di Signor, amor di Donna
Son le catene, oue con molti affanni
Legato son, perch'io stesso mi strinsi.

oue tocca egli la seruitù sua verso Madonna Laura, & il Cardinal Colonna. Ma lasciamo andare il Cardinale, parliamo hora in proposito; che anco in altri luoghi, hora sotto nome di prigione, hora di catene, hora di lacci, hora di giogo, hora d'altre sì fatte cose, fà mentione di questa sua seruitù, lamentandosi di essa spesso. E pur era seruitù libera; già che egli stesso dice:

Perch'io stesso mi strinsi.

E doue è il diletto, ch'egli ne caua, se egli dice di sentirne affanni? Direbbe alcuno, come pur anco dissi io di sopra, e lo dice vn'espositor del Petrarca, che gli Dotti spesso, ò per isdegno, ò p altri cattiui affetti, proferiscono sì fatti accenti. Egli è vero: ma quale è la cagione di tali affetti? p risolutione dell'vno, e dell'altro dubbio giudico io si debba ricorrere alla generatione dell'Amore Platonica, spesse volte di sopra proposta, e dichiarata: che la participatiõ di due nature è cagione di diuersi effetti, et affetti. In confirmatione della Conclusione, non voglio tacere vn'argomento, che si caua dal Conuiuio di Platone. Ogni vo-

lontaria seruitù dell'amante verso l'amata, mentre tende allo honesto, è buona, e lodeuole. vna tale cosa buona, e lodeuole, è diletteuole. adunque la seruitù già detta è diletteuole. Ma la necessità di sì fatta seruitù si caua dal sesto delle leggi, quando dice Platone: Existimare de omnibus hominibus id quisque debet, quòd qui nunquam seruiuit, laude dignus esse dominus nunquam poterit.

CONCLVS. TRIGESIMASECVNDA.

Amore subito nato morire, se non è nodrito dalla speranza; nè però negarsi.

CONCLVS. TRIGESIMATERTIA.

Alcun'Amore viuere senza speranza; non più imperfetto, ma più perfetto.

DISCORSO XXXII. & XXXIII.



Proferita la prima Conclusione dell'Amor ferino, e voluttuoso da Seneca, nella nona tragedia, mentre dice:

Vis magna mẽtis, blãdus atq; animi calor,
Amor est, iuuentę gignitur luxu;
Ocio nutritur inter lęta fortunę bona:
Quem si fouere, atque alere desistas, cadit,
Breuiq; vires perdit extinctus suas.

Imperoche con quelle parole, Quem si fouere, atque alere, e quel che segue, dimostra che leuata la sperãza, in vn subito Perdit vires extinctus suas. Bẽche si potrebbe anco interpretare dello Amor humano, & honesto. Ma Ouidio, parlando della forza della Speranza, dice con quel che segue:

Hæc

Hęc Dea cum fugeret sceleratas numina terras,
In Dijs inuisa sola remansit humo.

Proferì quasi l'istesso Tibullo, dicendo trasformato in essa:

Iam mala fuissem lęto, si credula vitam
Spes fouet, & melius cras fore semper ait.

le quali sentenze dimostrano il tutto esser ripieno di speranza, & esser nodrito da Speranza. E' ben vero, che vn nostro Poeta dice eßer la giouanezza nutrice di amore. il che non è vero, peroche la giouanezza è soggetto, nel quale per lo più è nodrito amore; non soggetto del quale, e per lo quale. Ma voglio lasciare i Poeti, che troppo lungo discorso sarebbe il mio, se in questa materia mi volesse riuoltare a' Poeti; percioche specialmēte dal Petrarca infiniti detti trarrei: che però perauentura non potrò far di meno di non ne citar alcuni. Ma vengo alle ragioni. Amore così per sentenza di Platone, come di Aristotele, è desiderio di vnione al bello. Come nasca questo desiderio, Marsilio Ficino più volte lo dichiara. E' stato detto anco l'amor esser desiderio di bello, cioè desiderio di vnirsi al bello. e questo nasce, percioche il bello prouoca, e rapisce con amoroso desiderio. E per lasciar ogni bellezza, & ogni altro amore, vengo solo alla bellezza humana, atta a prouocare, e destare il vero amor humano. Dice il Ficino nel Conuiuio per sentenza di Mosco, che l'occhio è principio di questa prouocatione, e rapimento. Intorno a che di sopra a bastanza s'è ragionato; e dimostrato, che maggior bellezza specialmēte scorgesi nell'occhio, che in altra parte del corpo, & è più conoscitiuo, e più spirituale. Hor dall'occhio (dice il Ficino) ne esce vn certo vapore spirituale, il quale per essere spirituale, è penetratiuo per tutte le più interne parti del cuore, e per le diuerse qualità, diuersi effetti anco partorisce nell'interno. Dice egli, che questo vapore è chiaro, sottile, caldo, e dolce. Parlando della chiarezza di questo vapore, dice:

quia clarus, oculorum, & spirituum claritati in seniore maxime consonat, blanditur, & allicit; quo fit vt auide ab illis hauriatur. Nè faccia difficoltà quella parola, In seniore: percioche si può dire anco In iuuene; ma dice, in Seniore, per non partirsi da Platone, alludendo che sempre l'amante sia più dell'amata Seniore: e poi Platone in proposito parla dell'Amor di Socrate verso Phedro. E questa è la chiarezza, che rapì il cuore del Petrarca, esso manifestandolo in quei versi:

Quando Amor i begli occhi a terra inchina,
E i vaghi spirti in vn sospir raccoglie
Con le sue mani, e po'in voce gli scioglie
Chiara, soaue, angelica, diuina,
Sento far del mio cor dolce rapina.

Ma parlando della sottigliezza, seguita il Ficino: Quia subtilis celerrimè conuolat in præcordia, inde facillimè per venas, & arterias permanat in corpus vniuersum. Infinite volte anco il Petrarca dimostra questa sottigliezza; ma specialmente quando dice:

Non hò medolla in osso, ò sangue in fibra,
Ch'io non senta tremar.

quasi voglia render la ragione, per cagion d'Amore. tremasi per timore. e

Res est soliciti plena timoris amor.

tremaua per tutto: era segno, che per tutto haueà penetrato Amore per mezo del vapore spirituale, che era da gli occhi di Madonna Laura proceduto, & vscito: il qual tremore pur altre volte esprime prouenir da gli occhi di Madonna Laura; e spetialmente quando dimostra co'l desiderio, et insieme con la proposta fatta, di parlar con lei, oue dice:

Fanno poi gli occhi suoi mio pensier vano.

Rendendo poi la ragione, e dicendo:

Così m'hà fatto Amor tremante e fioco.

Quia calidus (seguita il Ficino) vehementer agit, & mouet,

uet, & sanguinem inficit, eumq; in suam conuertit naturam. Onde se bene le molte bellezze di Madonna Laura erano cagione dell'arsura del Petrarca, dobbiamo però più tosto riferire gli à occhi di Madonna Laura, quei versi.

I, che l'esca amorosa al petto hauea,
Qual merauiglia, se di subit'arsi; *E quegli.*
Il vago lume oltra misura ardea
Di que' begli occhi.

che ad altri, che iui, & altroue scriua: peroche questa arsura esprime chiaramẽte prouenire da gli occhi, spetialmente quando dice:

Questi son que' begli occhi, che mi stanno
Sempre nel cor con le fauille accese.

che se tãto l'ardeuano, moueuano, & agitauano, anzi trasmutauano, ciò proueniua dal fuoco amoroso, per la simigliãza c'ha col fuoco reale. seguita finalmente il Ficino: Quia dulcis fouet viscera quodammodo, pascit, atq; oblectat. Però credo io, che il Petrarca haueße più l'occhio al contenuto, che al continente; ò più tosto alla parte, che al tutto, quando egli disse:

Pien di quella ineffabile dolcezza,
Che dal bel viso trassen gli occhi miei.

Hò voluto dir queste cose, accioche si vegga, come da queste quattro qualità duo effetti principali nascano: l'uno, diletto; l'altro, dolore. Voluptatem (dice il Ficino) propter vaporis illius, & sanguinis claritatem, atq; dulcedinem. e rendendo la ragione segue: Illa siquidem allicit, atq; oblectat. Indi poi dice, Dolorem, propter eius subtilitatem, atq; calorem; e rende la ragione dicendo: Illa quippe viscera diuidit, & discerpit. Il primo di questi effetti stassi in se contento, nè toglie cosa alcuna: ma il secondo, Aufert quod suum est homini, & in alterius mutat naturam: così dice Marsilio. Da questo poi nasce desiderio di vnione; perche Per hanc mutationem eum in se quiescere

non

non permittit, sed ad eum semper, a quo infectus est, trahit. Hora auiene, che ò s'vnisce quegli, cioè l'amante infetto, alla cosa amata, da cui è stato infetto; ò non s'vnisce. Se egli s'vnisce, non è d'huopo la speranza, per mantener l'amore, e partesi il dolore, e resta solo il diletto. E questo è il fondamento dell'altra Conclusione, cioè, che alcuno amore viua senza speranza più perfetto: peroche l'amore nel suo fine, è nella sua perfettione, nè ha bisogno di speranza, onde si nodrisca. Ma se egli nō s'vnisce, ò che egli ha speme di vnirsi; ò nò. Se egli ha speme, essa speranza nodrisce l'amore, e lo mantiene: peroche la speranza non è altro, che aspettation di ben futuro; il quale ben futuro, & quale aspettatione apporta diletto nell'imaginatiua. Ma se non ha speranza, nulla vi resta, che apporti alcun diletto all'amante: ilperche resta solo il dolore; giouando poco la chiarezza del vapore spirituale, e poco la dolcezza dell'istesso, che dagli occhi della donna amata prouiene, se non è nodrita da speme. Ma restando solo il dolore non è atto a conseruar amore, anzi sturba, corrompe, e strugge ogni cosa, che ritroua di naturale, come dice Aristotele. Il dolore, in proposito, senza speranza, è priuatione della cosa amata, e priuation perpetua nella imaginatione. tal priuatione non può conseruare amore; perchè ogni natura opera, & opera per amore; ma nessuna senza fine. chi ama, opera; chi opera, opera per fine: chi dunque ama, ama per fine. & il dolore senza speranza non può altrimenti ministrare il fine di amore: ma accompagnato da speme, si bene; perche sempre la speranza è di cosa salutare, come dice Aristotele; il che s'intēde nella imaginatione. Dunque perche leuata la sperāza all'amante, resta solo il dolore; & il dolore nō è atto se stesso a conseruar amore subito, che egli è nato. Però &c. Ma bel discorso mi souiene. Dice Platone, Amore esser nato di

V Poro,

Poro, e di Penia, cioè di materia, e di forma, cioè di piacere, e di dolore. nè mi parto dal Ficino. E questo è quello, che di sopra s'è detto, non esser alcun'amor puro, che non sia misto di dolore, per la natura humana, che egli ritiene. Se egli dunque nasce di piacere, e di dolore, conuiene che nato si nutrisca; e si nutrisca delle cose stesse, delle quali è nato; non dirò in numero, ma in ispetie, od in genere: si come nati ci nutriamo noi dell'istesse cose. Ex iisdem nutrimur, ex quibus nascimur, dice Aristotele, cioè di materia, e di forma. Nasce amore di piacere, e di dolore; fà di mestiero che di loro si nodrisca. Si nutrisce di dolore, mẽtre l'amãte è lontano, e priuo di speranza della cosa amata; si nutre di piacere, mentre l'amante è vnito alla cosa amata. Ma come s'vnisce? in due modi s'vnisce; in atto, & in oggetto. Mentre s'vnisce in atto, si nutre amore, e viue senza la speranza; perche già gli è presente la cosa amata, e la sperãza è di cose future, dice Aristotele nell'Etica. E quindi si verifica di nuouo la seconda Conclusione soprapposta, che alcun'amore viue senza speranza più perfetto, cioè nel suo fine, che consiste nella vnione attuale dell'amante con l'amata. Mentre s'vnisce in oggetto, si nutre amore, e viue con isperanza di peruenire dal l'vnione in oggetto, all'vnion in atto. E così si verifica, che amore muore, se non è nodrito da speranza. Quello, che seguita, (non però negasi) si deue riferire alla seguente Conclusione, nella quale s'è mostrato, come si verifichi.

CONCLVS. TRIGESIMAQVARTA.

La riuerenza dell'amante verſo l'amata non iſcemarſi per la conuerſatione, e creſcere per ogni fauore, ch'egli ne riceua.

DISCORSO TRIGESIMOQVARTO.



Er quello, che io cauo da molti dotti, non truouo differenza fra riuerenza & honore. Parlandone vn dotto dice dell'honore: Propriè honor reuerentia eſt, & dignitas, quæ quauis ex cauſa alicui exhibitur. Et vn'altro, pur anch'egli dottiſſimo dice: Honor reuerentia eſt, quam alicui exhibemus in teſtimonium virtutis. Le quali ſentenze pare c'habbiano fondamẽto in Ariſtotele nel nono dell'Etica. Nondimeno San Tomaſo nella Seconda della ſeconda, eſpreſſamente ſepara l'honore dalla riuerenza; volendo, che propriamente la riuerenza ſia vn certo motiuo all'honore, & anco in parte fine dell'honore. Ma ſia come ſi vuole, giudico io, che l'Autore pigli la riuerenza per l'atto dell'honore; che altro non è, che vn nobile pudore in atto congiunto con vna certa nobile, & libera oſſeruanza: di maniera che voglia dire, che la riuerenza, cioè l'atto dell'honorare l'amata, non ſia ſcemato dalla conuerſatione; e voglia inferire, che auenga che l'amante conuerſi con l'amata, queſta cõuerſatione non li tolga, che ſempre non honori l'amata in atto. il qual atto però non diſtinguo per hora dal l'habito; volendo inferire, in atto, tutta volta che ſi rappreſenti occaſione di effettuar l'honore, e riuerenza. Giudico anco, che l'Autore poco miri, ſe la riuerenza ſia diſtinta dall'amore:

V 2 peroche

peroche se bene molti sono riueriti, che perauentura non sono amati per varii accidenti: nondimeno nessuno è amato (parlo di vero amore) che non sia anco riuerito. & hora sia in proposito della riuerenza dell'amante verso l'amata, che non può essere distinta dall'amore. Ma come ciò esser possa, giudico si caui da questo. Supposto che la vera amicitia, & il vero amore sia fra persone da bene, & habbiano per fine l'honesto: Ogni persona da bene è virtuosa; perche la bontà, & honestà, onde si denomina, sen porta seco ogni virtù. Hora la conuersatione è quella, che scuopre la virtù. E questa è la risolutione di quella bella questione appresso quello spirito gentile del Guazzo; Perche alcuni amanti più che inuecchiano, più crescano in amore; perche (come dice egli) nell'amata, quanto più s'inuecchia, tanto più crescono, e si maturano le bellezze dell'animo suo; e nell'amante quanto più s'inuecchia, tanto più cresce, e s'affina il conoscimento delle bellezze di lei, e conseguentemente più s'accresce l'amor suo. Questa penso io esser la cagione, onde la conuersatione non iscema l'amore; e conseguentemente non iscema la riuerenza. Nè a questo giudico io esser contrario quel detto di Apuleio nel suo libretto de Deo Socratis, quando dice: Conuersatio perpetua parit contemptũ; raritas autem admirationem: imperoche deuesi intendere della conuersatione, che non habbia per fine la virtù, ma mescolamento di abusione; come la conuersation voluttuosa, la quale per riceuere lo più, & il meno, frequentata si scema: come si caua da Aristotele parlante del coito, che frequentato, poco diletto apporta: che doue la virtù è fine, la quale per se stessa è cosa amabilissima, e tale che non si può vsare in mala parte, non mai viene a noia la conuersatione. Così quel detto: Nimia familiaritas parit contemptum, si deue esporre, & hauer

anco l'occhio a quella parola, Nimia, auuertendo che Virtus in mediocritate consistit; hauendo l'occhio, e la mira al detto di Menandro in proposito; che solamente, Corrumpunt bonos mores consuetudines malæ; e conseguentemente l'amore, e la riuerenza, che è premio di virtù. Adunque la conuersatione dell'amante con l'amata non isceма la riuerenza; anzi cresce per ogni fauore, che ne riceua. Far beneficio, certamente è atto virtuoso, specialmente conferendolo a soggetto meriteuole: e questo è quello, che vuol dir Plauto, quando dice: Quod bonis benefit beneficium, ea grauida est gratia bonis; quasi dica, Grauida virtutibus: ma far beneficio a' cattiui, è seminar nel mare, come disse Phocilide. Hora, ogni fauore, che fa l'amata all'amante, è gratia, non gratitudine; peroche il fauore è segno d'amore; l'amore è gratia, non gratitudine. La gratia è beneficio; il beneficio è atto di virtù. La virtù ricerca naturalmente premio; il premio della virtù è la riuerenza, e l'honore, come s'è di sopra detto, e lo dice Aristotele nel primo della Rethorica. Dunque mentre l'amata fauorisce l'amante, accresce all'amante debito di premio. Cresce dunque nell'amante la riuerenza per ogni fauore, che dall'amata riceue; e non si scema per la conuersatione.



CON=

CONCLVS. TRIGESIMAQVINTA.

L'amante di ogni cosa marauigliarsi : ma di nessuna cosa, quanto di se stesso .

DISCORSO TRIGESIMOQVINTO.



Iglia San Tomaso in vn luogo la marauiglia per vna spetie di timore ; credo io fondato nella sentenza di Giouanni Damasceno, che dandole la diffinitione, dice: Admiratio est timor ex magna imaginatione : della qual sorte di marauiglia non giudico io che parli in proposito l'Autore: ma ne parla nella Conclusione 42. sopra la quale a suo luogo si discorre. Aristotele nel primo della Rethorica, parlando della marauiglia, ne parla come di cosa denominante del marauiglioso, che è l'istesso, che honore : onde marauiglioso appresso di lui in quel luogo vuol dire, honorato. La qual sentenza è seguitata da Cicerone ne gli Officii, quando dimostrando quali siano marauigliosi, dice : Admirantur communiter illi quidem omnia, quæ magnum, & præter opinionem suam animaduerterant : separatim autem in singulis, si perspiciunt nec opinata quædam bona : itaque eos viros suspiciunt, maximisq; efferunt laudibus, in quibus existimāt se excellentes, & singulares virtutes perspicere . e più a basso chiarissimo soggiunge: Admiratione quadam afficiuntur ij, qui anteire cæteris virtute putantur . Ma credo io, che nè anco in questo senso intēda di parlare l'Autore: ma più tosto secōdo che ne tocca Aristotele nel primo libro della Filosofia diuina, quando dice, che la marauiglia sia principio di Filosofia. E non son fuori di proposito ; imperoche Platone scriuendo della natura di amore, dice: Quoniam verò Pori, ac Peniæ, Amor est filius,

sortem huiusmodi nactus est. principio aridus est, & squali dus, nudis pedibus, semper humi volans, sine domicilio, sine stramentis, & tegmine nullo, ad fores in via, sub diuo dormiens, naturamq; matris seruans, semper egenus. Queste qualità significano priuatione. E di che? di oggetto amabile; la cui priuatione causa ignoranza di esso. dal che nascono tutti quegli effetti, intorno à quali sarebbe lungo a discorrere. basta mi toccarli per li belli spiriti. Hor da questa ignoranza nasce ammiratione, e marauiglia: come pure scriue Aristotele, che la ignoranza è cagione di marauiglia. Quindi si scuopre, perche cagione sia difficoltosa la cognitione della materia, e però habbia porto per la marauiglia, tanta occasione di filosofare. E non voglio tacere la cagione, la quale assegna San Tomaso; perche (dice) cõsegue l'apprensione di oggetto, che eccede la nostra facoltà. E segno ne han dato le varie opinioni, proposte da tanti Sapiẽti. Hor sù dico, che tutti quegli effetti, ò qualità d'amore, significano priuatione. La priuatione è sempre cagione di filosofare. Adunque inducendo amore sì fatti effetti, ò qualità nell'amante, gl'induce, & infonde occasione di filosofare, e conseguentemente prima di marauigliarsi; imperoche sente l'amante le passioni in se stesso, che Platon racconta, che, *Sic affecta (cioè l'anima dell'amante) præ furore neque noctu dormire potest, neque die vsquequaque consistere; sed passim discurrit, desiderio videndi pulchri perculsa*; per la priuation di esso. Nè sapendo le cagioni, marauigliandosi si muoue a considerarle; e le considera per mezo di amore: il quale poi per la natura paterna, quale piglia quando fassi l'oggetto presente; *Pulchris, ac bonis insidiatur, virilis, audax, & vehemens, sagax, venator, nouas semper machinationes contexens, prudentiæ studiosus, facundus, per omnem vitam philosophans*; e quel che segue.

Ecco

Ecco dunque l'amante, affetto di amore ritenente la natura materna, è priuo dell'oggetto amoroso. La priuatione, è cagione d'ignoranza; l'ignoranza, di marauiglia. Adunque di tutte le cose si marauiglia l'amante; percioche all'hora di tutte le cose è priuo. Auuertisce bene, che questo dire, tutte le cose, s'intende limitato a questo modo; aspettanti all'amante. Ma si marauiglia più di se stesso; imperoche più di se stesso è priuo, che d'ogni altra cosa; peroche è trasformato nell'amata, come s'è visto, e vedrassi. Hor questa metamorfose più di ogni altra è mirabile. e credo che il Petrarca p questo dicesse:

Meco di me mi merauiglio spesso,
Ch'i pur vò sempre, e non son ancor mosso
Dal bel giogo più volte indarno scosso.

La priuatione anco genera consideratione nella imaginatione, la quale è potenza bonissima per principio di filosofare. Quindi credo io dicesse quel leggiadrissimo Poeta il Caro:

Ben ho del caro oggetto i sensi priui,
Ma il veggio, e sento, e l'ho ne l'alma impresso.

E per dimostrare, che ciò sia nella imaginatione, soggiunge la simiglianza, dicendo:

Come suol egro, che da sete oppresso
Versa ogni hor col pensier fontane, e riui.

Non però voglio io, che la marauiglia sia cosa appartenente a' sensi, che il senso non si marauiglia, come scriue San Tomaso. La ragione è; peroche il senso non giunge alle cause, presupposte dalla marauiglia. Presuppone la marauiglia, che la cosa marauigliosa habbia la sua cagione: ma è ben vero, che occulta la presuppone. Sentesi l'amante essere di se priuo, ma nō gli è cosi manifesta la cagione. e quindi nasce la marauiglia, è maggiore di questa priuatione, che di ogni altra cosa: pcioche auēga che anco le cagioni delle altre priuationi, che accadono, siano occulte, nō sono tanto; nè tanta repugnanza si vede nelle altre cose, come

nella

nella priuatione di se stesso. E questo è il passo del Petrarca nell'vltimo verso poco fa citato; che voleua scuotersi, e scioglersi dal giogo antico, ma non poteua. perche per la grande repugnanza, che ei sentiua: però si marauigliaua di se stesso. la qual repugnanza non poteua se non essergli ignota, come amante: come egli spesso va dimostrando essergli ignoto il rapimento, ò metamorfosi fatta di se stesso. E questo è quello, che specialmente ricerca la marauiglia, cioè cagione occulta, e repugnanza nella cosa, come scriue San Tomaso. nè forse è lontano Platone nel sesto delle Leggi, e il Ficino nel Conuiuio.

CONCLVS. TRIGESIMASESTA.

Varij essere i miracoli d'Amore, che menzogne di Poeti giudica il volgo, veridico, secondo il più essatto modo di verità, cioè che l'amãte diuenga la cosa amata, e che gli amanti non siano due, ma vno, e quattro.

DISCORSO TRIGESIMOSESTO.



LA metamorfosi, che si fa frà l'amante, e l'amata per quello, che dice il Ficino sopra il Conuiuio, & è stato detto di sopra, specialmente intorno a quei quattro vapori, ò spiriti, che prouengono dall'amata, è chiarissima; & è sentenza, e Platonica, & anco Peripatetica. Ma più chiaro dirò io, che pur anco toccai di sopra, il modo di questa metamorfosi. Due parti ha l'amante in se: l'vna è, la materia; l'altra, la forma. L'vna, dico, è la materia con tutti i suoi accidẽti talmente congiunti, che nè loro, senza la materia, nè la materia

ria senza essi ponno stare, e per auentura nè anco intendersi, se non per modo di astrattione. L'altra è l'anima, con tutte le sue potenze, le quali parimente sono sempre ad essa congiunte: di maniera che è materia, e forma, composte e congiunte insieme, dalle quali resulta vn terzo; cosi parlando dell'amante, come dell'amata. Dice la Cōclusione, che l'amāte diuien la cosa amata. però fa di mestiero si trasformi, e trasmuti l'amante nella cosa amata. Questa trasmutatione certo non è di materia in materia, che di due materie si faccia una materia; nè meno di due anime, e di due forme sostantiali, vna sol anima, & vna sol forma sostantiale: ma diuiene l'amante la cosa amata per mezo della volontà; perche Fit idem velle, & idem nolle, come dice Cicerone: di maniera che tutta la volontà si trasferisce nella volontà della cosa amata. Trahe seco la volontà tutti gli appetiti, i quali sono duo; vnò naturalmente sottoposto al=l'altro. L'vno intellettiuo: l'altro sensitiuo. e con l'vno, appetisce la vera bellezza incorporea; con l'altro, la corporea. L'vno, alza l'intelletto alla contemplatione della diuina bellezza, & al godimento di essa, che si fa per mezo di cognitione fra la potenza intelligente, e la bellezza intelligibile; l'altro, ritorce, e riflette l'intelletto à sensi. Dal primo nasce il vero amore, che altro non è, come dice il Ficino, che Nixus quidam ad diuinam pulchritudinem euolandi, ab aspectu corporalis pul=chritudinis excitatus; dall'altro nasce l'amor cattiuo, & adulterino: che Ab aspectu est in tactum præcipitatio. Acconsentendo la volontà a quegli, fassi la congiuntione, che dimostra Platone nel Liside, dell'appetente, e dell'appetibile; la qual congiuntione tanto è reale, e vera, quanto sia quella della materia, e della forma. Fassi anco, s'acconsente à questo; ma non cosi essatta, come si caua dal Ficino. Ma perche si parla

del

del vero amore, e del vero amante, si deue presupporre, che acconsenta al primo appetito. Pure mi voglio anco più allargare, e considerare, che anco buono amore è quello, che sia misto di concupiscenza d'eternità, come scriue Plotino nel libro dell'amore. Dunque l'amante si trasforma, e diuiene la cosa amata; impero che trasferisce la propria volontà, nella volontà dell'amata: onde nasce che tutti i pensieri, & operationi, che hà, e fa l'amante, hà, e fà per gratia dell'amata, & in gratia, ò almeno si sforza; benche già trasmutato non può non operare secondo l'amata volontà. Hora si parla del vero amante. e questo è quello, che dice Platone nel quinto delle Leggi, che l'amante diuien cieco nell'amata, perche nõ opera se non tanto, quanto vuol l'amata; che così apporta l'identità del volere, e non volere. Ma vediamo, se sono cose miracolose queste metamorfosi. Scriuono i Sacri Teologi, che il miracolo è operatione sopra la natura. Hora non è dubbio, che questa metamorfosi è sopra la natura; che la natura non sopporta, che l'istessa volontà informi due materie distinte in numero, & indiuiduate; perche la volontà ottien luogo di forma; e non è dubbio, che la forma è principio d'indiuiduatione. Non disputo se sola, come molti; ò con la materia: basta che almeno per hora concorre, come tal principio. E pure si fà identità di volontà fra l'amante, & amato. Quindi si può dire, e concludere, che veri siano i miracoli d'amore; cioè vere siano queste metamorfosi, e non menzogne de' Poeti. non che i Poeti in questo caso dicano menzogne, che dicono il vero: ma come attribuiscono alcuni à Poeti, che dicano menzogne. E per lasciarne molti, dico, che disse il vero quel leggiadro Poeta in due luoghi, quando disse:

In voi mi trasformai, di voi mi vissi,
Dal dì che pria vi vidi, e vostri fersi
I miei pensieri, e non da me diuersi.

Si vosco ogni atto, ogni potenza vnissi.

E segue fin; che dimostra nell'vltimo questi esser miracoli di amore, dicendo:

Gran miracoli, Amor, son pur i tuoi.

La volontà si considera in duo modi: in atto, ò in operatione; & in potenza, cioè in attitudine: e l'vno, e l'altro dimostra nell'vnion dell'atto, e della potenza, dicendo:

Si vosco ogni atto, ogni potenza vnissi.

cioè l'operante volontà, & atta ad operare s'vnì vosco, cioè con la volontà vostra vna si fece. E dimostrollo meglio nel seguente sonetto, dicendo:

Miracoli d'Amore, in duo mi scissi,
Quand'vn mi feci.

cioè quando staccando la volontà mia, e trasferendola nella vostra, mi feci in due parti, indi vn mi feci per mezo dell'vnione, che vosco feci. e questi furono miracoli d'amore. Dunque, se nõ sono menzogne questi miracoli, sono veri. Ma dice l'Autore, Secondo il più essatto modo di verità. Per verità essatta, non sò che si possa intendere, se non verità necessaria. La verità necessaria, secondo i Peripatetici, si conosce per Induttione, ò per sillogismi demostratiui. Ma per lasciar da canto l'Induttione, dirò della Dimostratione, che alcuna è per causa; alcuna per effetti. Le cause di queste metamorfosi sono dimostrate, e proposte dal Ficino nel Conuiuio, e da me di sopra addotte. Gli effetti, che conducono, e dimostrano queste metamorfosi, sono proposte da Aristotele nel 2. della Rethorica, che sono le vere allegrezze dell'amante del bene dell'amatà. dico vere, peroche molte sono simulate: come quella, di che è scritto:

Spem vultu simulat, premit altum corde dolorem.

Benche si parla del vero amãte. Questi se è vero amante, gode del

del bene dell'amata, e a questo si conosce il vero amante. E perche gode? perche ne gode la volontà dell'amata, in cui è trasferita la volontà dell'amante, per identità; come anco si caua da Sallustio. Più oltre, quella certo mi pare essatta verità d'vna cosa, che si caua, e si conclude dalla diffinition sua, come che sia principio, e mezo di dimostratione. I Pithagorici diffiniscono l'amicitia, che sia vguagliãza, cioè di volontà: ma per dimostrare, che per vguaglianza intendessero identità, soggiunsero dell'amico, che egli fosse vn'altro istesso, Alter ipse. Il che non possiamo intendere se non della volontà. Ma più chiaro Aristotele disse, che l'amico altro non era, che vn'anima in due corpi; e questo riferisce il Dottissimo Maggioraggio sopra la Rethorica di Aristotele. Però Horatio disse di Virgilio, ch'egli era mezo dell'anima sua. però gli amici sono detti vnanimi, come li chiamò il Petrarca ne' versi suoi latini, dicendo:

Vnanimes quæ causa repens disiungit amicos?

Quasi dir voglia, nessuna; peroche la trasformata volontà dell'amante nella cosa amata impedisce la disgiuntione. Sono anco detti gli amanti Excordes; non per altro, che perche Aliena viuunt anima, come scriue vn Dotto. Quindi si caua, che non sono duo gli amanti, ma vn solo: perche se bene il vero amante, supposte le conditioni, che toccai di sopra, sempre è riamato; nondimena è vno l'amante solo, & vno l'amato. altrimenti non si farebbe la metamorfosi detta, nè l'vnione; percioche di due potenze non mai si fà vnione, nè di duo atti; ma di atto, e di potenza, si bene: come sanno quelli, che hanno prattica della natura. Non veggio già come possano esser quattro. Et in questo confesso la ignoranza mia; se per sorte non hauesse l'occhio a questo, che vno

fosse

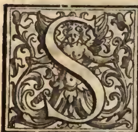
fosse l'amante rispetto all'vnione, che si fà, hauendo l'occhio a quanto s'è detto. ma negasse, che fossero due, hauendo la mira alla distintione dell'amore; considerando che da alcuni in prima giunta vien distinto l'amore, secondo che communemente si distingue la bellezza da' Platonici, cioè corporea, & incorporea. Indi però neghi, che gli amanti siano duo in questa guisa, che altri amanti non si trouino se non quelli, che amano ò la bellezza corporea, ò l'incorporea; imperoche più larga distintione deue egli hauere nella mente, dell'amore. E però considerando i proprii, & immediati soggetti dell'amore, habbia l'occhio a gl'indiuidui; nella qual consideratione confessi vno esser solo l'amante per le ragioni dette: ma nella moltiplicatione potrebbe essere, che considerasse le specie de gli amanti. Se egli considera le specie de gli amanti, deue negare, che siano duo, perche sono più le specie dell'amore. Secondo i Platonici le trouo tre, e cinque: ma tre, alle quali si riducono tutti gli amori, come pur anco con l'Autore fù di sopra visto. Il medesimo si scriue frà Peripatetici, che tre sono i generi d'amore. Adunque anco tre saranno le specie de gli amanti, e non quattro, come dice la Conclusione. Che se egli s'allarga tanto, che non lascia fuori alcuna sorte d'amore, e si estenda anco alla Simpathia, cioè all'amor naturale: quattro saranno ben le specie de gli amanti, e non due, ò tre. altra espositione non mi soccorre che questa.

CON=

CONCLVS. TRIGESIMASETTIMA.

L'ira esser condimento di Amore.

DISCORSO TRIGESIMOSETTIMO.



Criue Aristotele nel settimo libro della Republ. che l'ira, quale fra gli amicissimi, e consanguinei nasce, è grauissima, & immortale. Ma nel primo della Rethorica, dice, che gli amici si placano facilmente, e ritornano nella pristina amicitia. Indi però il Maggioraggio adduce quel detto, che Amicus haud diu seruat iracundiam. Da queste due sentenze cauo la Conclusione; & anco l'opposto di essa. Comincio dall'opposto. Se fra gli amici le dissensioni sono graui, e difficili da placarsi; io non veggio come l'ira, e lo sdegno sieno atti a condire amore. L'ira è appetito di vendetta; questo appetito in gran parte è vicino all'odio: il quale, sè bene non è l'opposto all'amore, come s'è visto di sopra per sentenza dell'Autore, è nondimeno seguace in modo, che doue egli è, iui nō può esser amore. E poi chi potrà mai dire, che colui ami tale, in cui desidera vendicarsi? Il condimento che si fà ad alcuna cosa, rende quella più soaue. La vendetta che partorisce l'ira, non è soaue, non è dolce, se non in senso diuerso: che sò bene Homero hauer confessato l'ira esser più del mele dolce. e rendendo la ragione i Peripatetici dicono, per la speranza di punire, e di vendetta: di maniera che questa dolcezza non è, rispetto all'amore; ma perauentura più tosto, rispetto all'odio. Ma dall'altra banda dal detto di Aristot. nella Rethorica si può cauare il contrario; imperoche l'ira fra gli amici li priua dell'amicheuole conuersatione: ma placata essa ira, succede alla priua-

tione

tione dolcezza, e soauità grandissima. Nondimeno per ancora non apparisce, come si verifichi la Conclusione. Potrebbonsi dire assai cose contra di essa, riuoltando, & adducendo infinite sentenze d'huomini dotti intorno all'ira: ma io verrò alla breuità, e dirò il mio parere in poche parole intorno a questa Conclusione. Dirò, che l'ira nasce da cagion leggiera; e da cagion potente. Quando nasce da cagion leggiera, giudico io che sia condimento d'amore; manata da cagion gagliarda, e potente, non sia condimento, ma distruttione di amore. Auertirò anco, che questa Conclusione non hà luogo, se non nell'ira, che fra gli amanti nasce; onde nascono le molte querele, che da varie passioni, e mali affetti nascono. E dico Amanti, nō Amici: perche nella vera amicitia non hanno luogo le querele, che sono cagionate, e cagione d'ira leggierà, e sdegno. Non voglio tacere le cagioni dell'ira in poche parole. Tre sono le principali; Poca stima, Eccellenza, e Difetto. Queste due vltime fanno poco a proposito: ma si ben la prima, che si diuide in tre; cioè in Dispetto, Epireasmo, così detto da Greci, e Ingiuria. La prima consiste nella dimenticatione, nel raccontare cose tristabili, e nella contentezza de' mali. La seconda detta Epireasmo, significa impedimento del proposito fatto. La terza produce oscurità di eccellentia. Hor queste tre cagioni possono esser potenti, e tali, che a fatto distruggano l'amore per mezo dello sdegno immortale, se auuiene che realmente eccitino in altrui l'ira giusta: ma possono esser leggiere, se solo ò per ischerzo, ò per imaginatione siano cagione d'ira. Sono cagione potentissima, e speciale, e non condimento d'amore, quando realmente sono essercitate dal l'vno verso l'altro; nè si placano facilmente gli amici, e parenti offesi per sì fatte cagioni. e così si verifica il detto di Aristotele nel settimo della Republ. non così fra gli amanti, che spesso

le essercitano per ischerzo, e per imaginatione; che ò se le fingono, ò per ischerzo vengono essercitate. E quindi nasce, che come dice Menandro il Greco:

Ira amantium paruum durat tempus.

Anzi io direi nè più nè meno di quello, che dice il mio Eccellentissimo Francesco Piccolomini nel settimo grado della sua Morale cap. 21. oue esponendo in suo proposito quel detto di Terentio nell'Andria; che

Amantium iræ sunt Amoris redintegratio.

dice egli, che specialmente questa sentenza ha luogo nell'amor lasciuo, che ricerca solo il diletto sensitiuo, nel quale amore hanno luogo diuerse occasioni di querele, e d'ire. Le quali querele mi paiono tutte raccolte eccellentemente dall'Autore in quella stanza:

Teneri sdegni, placide, e tranquille
Repulse, cari vezzi, liete paci,
Sorrisi, parolette, e molli stille
Di pianti, e sospir tronchi, e mille baci.

Perche se bene i vezzi, e i baci, nõ paiono hauer luogo fra le querele, co' sorrisi, con le parolette, e paci liete; hanno però luogo, quando sono negate, ò per ischerzo, ò per incommodo, ò per altra occasione, e generano nell'amante (dico nell'amante, perche sempre l'amante, come amante, ricerca) sdegni leggieri, i quali sono cagione di priuatione di quel diletto, che ha tal amor per fine. del quale era priuo il Petrarca, quando scrisse la bella Canzone:

S'io'l dissi mai, ch'io venga in odio à quella.

Ma si rinuoua via maggiore, quando si ritorna allo stato di prima; et all'hora sono tutte le cose dolci, come dice il Petrarca:

Dolce ire, dolci sdegni, e dolci paci,
Dolce mal, dolce affanno, e dolce peso.

E quello che segue. & in questo giudico che s'intenda la Cōclusione. Lascio stare per hora la gelosia; sì perche altroue se ne parla; sì anco perche può essere cagion leggiera, e non leggiera, secondo il suo fondamento, come vedrassi a suo luogo in proposito.

CONCLVS. TRIGESIMAOTTAVA.

Ciascuno amante in ogni suo stato esser adirato con l'amata; nè darsi amore senza ira.

DISCORSO TRIGESIMOOTTAVO.



Valunque cosa è composta di materia, e di forma, fà di mestiero, che sempre ritenga la natura mista di vna, e dell'altra. Dirò per essempio. L'huomo è composto di materia, e di forma; come di anima, e di corpo: però ritiene la natura d'amendue. Rispetto all'anima, non è dubbio, che egli in ogni tempo è immortale; ma secondo la materia, in ogni tempo è mortale, e corrottibile. Non parlo come Teologo Christiano, che non voglio disputare, se la resurrettione sia naturale, ò miracolosa; e non sōn obligato a crederla per ragione dimostratiua, ma per fede indubitata tolta dalla autorità della stessa Verità. ma stò nella scuola de' Filosofi. E perche fra' Peripatetici anco di ciò nasce qualche scropolo; vengo ad habitare per adesso nell'Academia, & anco nel Liceo, se meco vogliono parlare i più intendenti. Hora dunque secondo il corpo, in ogni stato è mortale, e corrottibile, rispetto alla priuatione, la quale in ogni stato è annessa con la materia; e per l'appetito eterno di nuoue forme, inserto naturalmente nella materia. Ma secondo la forma è egli immortale, come

testifica

testifica Platone nel Phedone, & altroue: & Aristotele in molti luoghi male intesi da gli Alessandrei, co' quali per hora non parlo nel Liceo. Dunque percioche l'huomo è composto di materia, e di forma, ritiene in se in ogni stato diuersità di natura. Hora cosi Amore per esser nato di materia, e di forma, come di copia, e d'inopia, ritenirà diuersità di natura, come ben dice anco l'vno, e l'altro il Diotima Platonico. Ma per hora tre qualità ha Amore rispetto alla materia: l'vna, ch'egli è arido; l'altra, che egli è squalido; la terza, sempre pouero. Queste tre qualità sono sempre in amore per le ragioni dette, & esposte con gran diligenza dal Ficino nel Conuiuio. E Amore squalido, & arido, anzi macilento; perche la priuatione, la quale nō mai si discompagna, genera gli huomini melanconici, & colerici, per le cagioni, che racconta il Ficino, che io non voglio trascriuere al presente, perche chi è dotto intende. La malenconia non è dubbio, che genera l'humor colerico; bēche vi fanno differenza alcuni. Ma diciamo, che per cagione della priuatione, dico del fine amoroso, eccita intensissima cogitatione nell'amante intorno all'amata, che impedisce la digestione, e secondo le varie nature ne succede, ò quella che chiamano Bilis semplicemente, ò Atra bilis; le quali pure generano humor colerico. e questo è cagion d'ira, la quale tanto è continua, quanto è continua la cagione. Ma egli è ben vero, che io non considero l'ira assolutamente; nè penso io, che l'Autore intenda dell'ira assolutamente. Trouo io appresso di Aristotele nel suo libretto delle virtù; che l'ira è di tre sorti, ò per dir meglio, l'ira ha tre spetie. L'vna si chiama Infiammatione per isdegno, che col vocabolo Ciceroniano è chiamata Excandescentia, presa da Apuleio per l'appetito irascibile. La seconda spetie è detta Seuitia, cioè crudeltà. La terza, Sciocchezza, e pazzia. Da queste tre spetie giudico

io due sole seruano in proposito. La prima, e l'vltima; peroche nasce la prima da questo, che Propter matris naturam semper egenus, come dice Platone; a cui l'espositione del Ficino è accommodatissima. Sanè (dice) cum prima origo amoris ab indigentia fuerit, & quod naturale est penitus extirpari non possit, semper egenus, semper sitibundus est Amor: quandiu enim deest ad consequendum aliquid, flagrat æstus amoris. Generato da cattiui humori, ò pur aiutato, di maniera che sempre è sitibondo l'amante dell'amata, e per la priuatione, la quale almeno in parte non mai si distacca, non potendo conseguire il suo intento, Flagrat æstus amoris, cioè s'infiamma d'ira, la quale non è se non tale, quale Cicerone la descriue, che sia Modo nascens, modo desistens. E questa è vna via, che per nascer da cagion leggiera, è condimento d'amore. Perche sì come dopò il condimento posto sopra la viuanda, riesce la viuanda più soaue, così dopò l'infiammatione si fà l'amor più dolce; perche (dirò per essempio) desidera l'amante salutar l'amata; alcun caso se gli attrauersa, che non può vederla. Ecco la priuatione del suo desiderio in campo. Succede il pensiero, che la colpa sia dell'amata, che non habbia vsato diligenza, quale ha esso amante vsata; e generasi questa ira. così s'egli dà colpa ad altra cosa, perche nasca tristitia, alla tristitia succede lo sdegno: il che si esperimenta ne gl'infermi, che radi sono patienti. Ma come più dolce fassi la sanità all'infermo. del che ne dà segno colui, che non sà quale sia l'infirmità. Fa anco a proposito la terza spetie, per l'aurea sentenza di quel leggiadro Poeta, quando dice:

Chi mette il piè sù l'amorosa pania,
Cerchi ritrarlo, e non v'inueschi l'ale,
Che non è in somm' Amor se non insania
A giudicio de' sani vniuersale.

E se ben, come Orlando, ogn'un non smania,
Suo furor mostra a qualche altro segnale.
E qual è di pazzia segno più espresso,
Che per amar altrui perder se stesso.

E questo è quello, che dice Platone, ch'egli è senza domicilio. & egregiamente espone il Ficino, che il pensiero dell'amante, e l'anima, e lo spirito esce di esso per entrare nell'amata: onde dice, che la prima vscita è insania, & inquietudine. Ma l'ira che è crudeltà, non giudico io hauer luogo in amore, per esser più tosto distruggitrice di amore, che conditrice. Adunque in ogni suo stato è adirato con l'amata; cioè, L'amante per ogni tempo essendo hora d'vna cosa, hora d'vn'altra priuo per cagione dell'amata nella sua mente, e pensiero, almeno è d'ira infiammato, che tosto si diparte, e tosto torna. al che credo hauesse l'occhio vn Poeta, il cui nome non sò, il quale interrogando Amore in questo modo:

Offenderti la morte, ò la vecchiezza?

Introduce Amore, che risponde:

Nò, ch'io rinasco mille volte il giorno.

E nõ è dubbio, che s'egli rinasce, anco muore; e se muore, muore per quella infiammatione; ma rinasce poi per la sua subita partita. Ouero dirò, che l'amante non sia senza ira, e l'amore, stando pure in questo significato dell'ira, per quello, che scriue Xenofonte, che amore sia vn'affetto più feruente, & infiammante d'ogni fuoco, e fiamma. Perche abbruccia il fuoco le cose vicine: ma Amore abbruccia anco le lontane, il quale ecessiuo calore, per le varie priuationi, che nell'amante troua, si trasmuta nell'ira già detta. Ma dell'insania parlando, dirò che l'amante sia sempre adirato con l'amata per esser l'amore l'istessa insania, come dice il Ficino, e Propertio. ò pure per lo perdimento di se stesso, figurato da quello, che dice il Diotima Platonico, che amore sia senza domicilio; che esponendolo

nendolo il Ficino, attribuisce al pensiero, e cogitatione dell'amante, che lo lascia, e tutto si diffonde nell'amata: la qual alienatione chiama egli Insania. Non è anco fuori di proposito quello, che dice pur l'istesso Diotima, che camina Amore Nudis pedibus: perche rendendo la ragione il Ficino dice; Quoniam amator adeò in rebus amatoriis occupatus est, vt in cæteris vitæ officiis tam priuatis, quàm publicis, non cautus quidem, vt decet, incedat; sed absque vlla discriminum prouidentia temerarius quocunque incedat. Il che apparisce esser insania; e l'insania è spetie d'ira, dice Aristotele. Quel dire anco, che Amore Humilis sit, ouero Humi volans, serue benissimo: che perciò disse Platone questo, peroche, Vidit sæpenumero sine sensu viuere amantes: come pure scriue il Ficino. Apparisce dunque, come si può intendere.

CONCLVS. TRIGESIMANONA.

Nessuno sdegno esser giusto nell'amante.

DISCORSO TRIGESIMONONO.



Er isdegno, non penetro, che intentione possa hauere l'Autore: se egli intenda l'istesso, che l'ira; ò pure l'indignatione, intesa per la Dea Nemesi. Se egli intenda questa, per ben che io vegga qualche sorte di difficoltà, dirò quanto ne sento; che propriamente parlando, il supposto è falso. Conciosia che per quanto si caua da Aristotele, stassi l'indignatione fra la maleuolentia, & l'inuidia; & non è altro, che vn'affetto, che partorisce dolore, perche le cose vadano prospere a gl'indegni. Se perauentura non si viene a questa

consideratione, che l'amante presupponga fra se stesso d'esser il più meriteuole appresso l'amata, misurando solo se stesso con se stesso, e gli altri tutti reputi indegni dell'amata sua; & a questo succeda la gelosia, che dimostra Plutarco non si staccare mai da amore: la qual gelosia poi faccia vedere più di quello, che è vero, e ne nasca sdegno, il quale poi sia ingiusto per esser fondato sopra falsa opinione. O dirò, che si sdegni l'amante per inuidie, che nascano per cagione dell'inopia a se, e della copia ad altri, come a' famigliari di casa dell'amata, i quali reputa indegni, e se stesso degno. Ma sì fatto sdegno è ingiusto; peroche s'oppone alla necessità, e alla giustitia. Ma credo che meglio sia pigliare in questo luogo per isdegno ogni mal affetto, che nasca nell'amãte p cagione dell'inopia, ò di fauore, ò di presenza, ò di gratia, ò d'altra cosa, che li può indurre affetto contrario, e piaceuole, che volgarmente chiameremo, colera. E non senza ragione dirò questo; percioche fra' colerici specialmente sono posti gli amanti, così da Platone, come da Aristotele: perche ogni poco di occasione, che lor si porga, si turbano, e si sdegnano. Dunque anco potremo dire, che il supposto della Conclusione venga ad esser dichiarato dal Discorso antecedente; ma la Conclusione da quanto s'è detto all'hora, quando fù discorso, che l'amore dell'amata sia gratia, non gratitudine. Dunque pigliando lo sdegno per affetto, che nasce da dispiacere, e dolore, & è spetie d'ira, e nel modo, che s'è detto; facil cosa è anco dimostrare così il supposto, come la Conclusione; cioè il predicato predicarsi del soggetto supposto. Ritiene l'amore sempre l'istessa natura, come s'è detto, e dimostrato; onde per cagione della natura che paterna ritiene, sempre ministra copia all'amante, e felicità; ma per la materna, non mai lo lascia senza alcuna priuatione, che gli è cagione di dolore, dal quale nasce questo

sdegno.

ſdegno. Non lo ſdegno, che propriamente è la Dea Nemeſi, Per quam dolemus rebus ſecundis eorum, qui indigni ſunt: come ſcriuono i Peripatetici. Ma lo ſdegno, cui potremo dare queſta diffinitione, che ſia Affettion cattiua, p la quale ſi dogliamo de gli proprii incōmodi; & in propoſito dell'amante, che ſiā Affettione, p la quale ſi duole p le varie priuationi, ò della coſa amata, ò della preſenza, ò della gratia, ò di ſimil coſa: le quali coſe, ò priuationi accompagnano ſempre l'amante; perche amore ſempre ritiene la natura materna: di maniera che ſempre l'amante è priuo di alcuna coſa intorno all'amata. Può ben eſſere anco, che molte ne finga l'imaginatiua, la quale poi infonde all'appetito iraſcibile il doloroſo oggetto, atto a ſuſcitare quella excandeſcentia, che di ſopra fù detta, la quale è ingiuſta, per nō eſſer raffrenata: che ſe pure non finge l'imaginatiua, ma realmente la real priuatione eccita pur l'appetito iraſcibile; nondimeno è ingiuſta. E come ciò ſia vero, veggiamo prima vn ſuppoſto, che per ogni tempo è priuo l'amante di alcuna coſa intorno alla amata. Non è dubbio, che ſempre l'amante appetiſce. L'appetito naſce da indigentia: l'indigentia da priuatione: adunque in ogni amante è priuatione. E queſto è il Diſcorſo di Plotino nel quinto libro della terza Enneade capitolo vltimo. Veduto queſto ſuppoſto facil ſia à vedere, come il predicato ſi predichi del ſoggetto; ſuppoſto però di nuouo, che dalla priuatione ne naſca lo ſdegno nell'amante. Scriuono i Peripatetici, che la giuſtitia ſia vna moderatione dell'appetito iraſcibile. Congiungiamo queſto con quello. Dall'appetito iraſcibile naſce lo ſdegno; ſe ſi modera, non naſce. Ciò che ſi modera è giuſto; ciò che non ſi modera, non è giuſto. Dunque per eſſere lo ſdegno affetto, che naſce dall'appetito iraſcibile immoderato, non è giuſto. Naſce ben anco lo ſdegno dell'appetito moderato, il quale è giu

ſto,

sto, ma di cose graui; e non ne gli amanti, i quali di cose leggiere si sdegnano, e nello sdegnarsi non moderano l'appetito irascibile. ilperche adunque ogni sdegno dell'amante è ingiusto; & apparisce la Conclusione.

CONCLVS. QVADRAGESIMA.

Lo sdegno per se stesso esser debole auuersario di Amore; nè poter contra Amore, se non con le forze d'Amore.

DISCORSO QVADRAGESIMO.



Qualunque cosa naturalmente è distrutta, dal suo contrario è distrutta: perche si come ciò, che si genera, si genera dal suo contrario; cosi ciò, che si corrompe, si corrompe dal suo contrario. Hora lo sdegno non è altrimenti contrario ad amore: imperoche argomentando dal maggiore al minore, ciò benissimo apparisce. Se l'odio non è cõtrario ad amore, meno sarà lo sdegno, per essere minor affetto, dell'odio. E vale l'argomento; peroche lo sdegno, e l'odio variano solo secondo il più, & il meno, ò nella breuità, e lunghezza. Che l'odio è ira inueterata secondo Cicerone, & molti altri; ma lo sdegno ira breue, che si può chiamare Excandescentia. Nõ parlo hora dello sdegno preso per l'inuidenza, ò indignatione; imperoche non penso che a questo habbia l'occhio l'Autore. Nè parlo dell'altra specie, che si chiama insania; perche se bene Aristotele la mette per ispecie d'ira, s'hò da dire il vero mio parere, mi pare più tosto effetto dello sdegno, e della indignatione, che specie vguale, e distinta. Che non per altro Orlando venne

in furor, e matto per amore, come descriue quel leggiadrissi=mo Poeta, se non per l'indignatione, e per lo sdegno, che gli venne si per la priuatione della cosa amata, come ancora per la possessione immeriteuole di Medoro: perche, come ho detto di sopra, l'indignatione è effetto, per lo quale si dogliamo del bene d'immeriteuoli. Successe ben anco perauentura l'inuidia, che talhora non lascia mirar se stesso, e i meriti suoi, & gli altri con occhio diritto. Ma basta, che principalmente dallo sdegno, & indignatione nasce l'Insania, & furore. Hor, per tornare a proposito, lo sdegno non è auuersario d'amore, perche non gli è con=trario, se non per accidente. E questo può, per mio giuditio, scio gliere, quanti dubbii possono nascere in contrario. il perche se egli non è contrario, nulla può fare contra di amore. il che giudico esser vero; ma per accidente: che se bene s'offeriscono infiniti essempi di quelli, che amarono, indi per isdegno conuerso tutto l'amore in odio, odiarono; io direi quello, che dice il Dottissi=mo Francesco Piccolomini sopra il detto di Terentio, che Amãtium iræ amoris redintegratio est. Dice egli, ch'egli è vero dell'ira nata per cagion leggiera: che s'ella nasce da cagione non leggiera, ma potente, non è altrimenti vera, ma distrugge l'amore; perche tal'ira si conuerte in odio, il quale se bene non distrugge amore, per non esserli contrario, succede nondimeno; e doue risiede, niun'altro affetto amoroso li può stare; parlando nella stessa specie: perche vna cosa stessa, secondo tale, non si può amare, & odiare. Ma fra gli amanti non nascono gran=d'ire: che se nascono, sono atte a distruggere amore nel modo, che ho detto; e dirò meglio, e più chiaro. Lo sdegno da altro non nasce nell'amante, che da alcuna priuatione. La priuatione d'altro non priua, che di speranza. e quanto è più, e meno la pri uatione, più, e meno è tolta la speranza. Nacque lo sdegno di.

Orlando

Orlando per la priuatione della speranza del godimento di Angelica; perche successe poi anco la gelosia, della quale si parla altroue. La speranza veramente è quella, che dà forza ad amore: onde posta la speranza nell'amante, conseruasi l'amore; tolta la speranza, perisce amore. E questo è quello, che disse Seneca.

Quem si fouere, atque alere desistas, cadit,
Breuiq; vires perdit extinctus suas.

Hora lo sdegno mediante la sua cagione toglie la speranza: però più, e meno, secondo che è la priuatione. La speranza è la forza d'amore: però se lo sdegno può cosa alcuna, la può contra la forza, perche l'accresce, e sminuisce secondo la priuatione, che occorre. Non dice però la Conclusione, che tanto possa, che distrugga l'amore: ma si può veramēte dire che tolto il nutrimēto d'amore, auēga che resti la nutrice, come la giouanezza, come dice vn Poeta nostro, egli è forza che si toglia l'amore; e tolto in parte in parte anche si toglia amore. L'essēpio possiamo vederlo nelle cose viuenti. Dato il nutrimento à bastanza alla cosa viuente, che non sia superfluo, benche la natura l'aborrisce, dura la cosa viuente, e fà le sue operationi à tempi debiti senza errar d'vn punto. Leuatogli elo in parte, non è cosa dureuole, & operatrice à punto. Leuatolo à fatto, à fatto perisce. Cosi d'amore si può dire. Lasciagli la speranza, dura egli, & opera. Leuagliene parte, suanisce, e più lento s'adopera. Leuagliela tutta, à fatto

Breuiq; vires perdit extinctus suas.

Adunque lo sdegno se può, può contra le forze d'amore. Non resto di auertire, che l'Autore non dice assolutamente, che lo sdegno non sia auuersario d'Amore, ma debole auuersario d'amore. perche debole è colui, che non può superare il suo auuersario. così è lo sdegno dell'amante, se però egli non nasce da causa d'importanza, e da priuatione di ogni sorte di speranza.

Di maniera che non giudico io, che l'Autore quando dice, Se nõ con le forze di Amore, voglia dire, che lo sdegno possa contra Amore, seruendosi delle forze di amore per istromento; che malageuolmente parmi si potesse sostenere, e dichiarare. Però penso io, che voglia dire, esser debole auuersario d'amore, nè poter contro di lui principalmente; ma si bene contra le sue forze. e così l'intendo; rimettendomi però à miglior giuditio.

CONCLVS. QVADRAGESIMAPRIMA.

Non darsi dolore in amore, in cui non sia più il dolce, che l'amaro.

DISCORSO QVADRAGESIMOPRIMO.



Alle molte cose, che ho detto, giudico esser notissimo il supposto; che in amore si conceda dolore, rispetto alla natura materna. ma restera anco chiaro da quanto dirò. Mentre in proposito si parla del dolore, non si deue hauer l'occhio a quelle sorti di dolore, che considerano Galeno, Auicena, Auerroe, e gli altri medici, del corpo, che alcuni chiamano trista sensatione, altri diuisione del continuo; assegnando più la cagione del dolor corporeo, che la diffinitione; altri mala complessione. Ma si deue hauer l'occhio a quel dolore, che perauentura più propriamente si chiama tristezza; e non si riceue nel corpo, se non per accidente; e ridonda ben nel corpo, ma non è corporeo, ma più graue del corporeo, come che egli sia dell'animo, che è più graue di quello del corpo: come ben fra gli altri scriue il Ficino, & è per turbation di animo: ben che non voglio disputare, come sia perturbatione, sì come dice

Aspasio,

Aspasio, ò come altri dicono. Hà questo dolore per contrario il diletto: e l'vno, e l'altro ha da fare intorno all'appetito. il quale se bene di continuo ha risguardo alla priuatione: nondimeno riceue egli diletto, e piacere, quando ha presente l'oggetto dilettevole; dolore, e tristezza, quando n'è priuo. Mentre ama l'amante, il suo amore è nodrito dalla speranza in ogni occasione di priuatione: peroche remossa la priuatione dell'oggetto amoroso, si toglie ogni speranza; che come s'è detto, non è la speranza necessaria per conseruatione dell'amore. Ma auenga che l'amante nelle priuationi, che gli accadono, resti con isperanza; non per questo egli resta d'attristarsi: perche non è sì potente la speranza, che possa ministrare tutto il diletto, che ministra la presenza di esso oggetto in effetto, & in atto. Dunque presente la priuatione, è presente la speranza, la quale scema il dolore, e lo mescola col dolzore. Dunque non si dà dolore nell'amãte in sommo grado, & immisto. che se mi verrà argomentato col dolore di Orlando, Che per dolor venne in furore, e matto; e di altri, che per dolore si diedero morte: io dirò, che la priuatione dell'oggetto amoroso non era accompagnata da speranza; che se fosse stata accompagnata da speranza, non sarebbono occorsi tali casi. però ben si dice, che non vanno male se non i disperati. Ma si presuppone, che l'amante nelle priuationi sue si conserui amante: che se si conserua, si conserua per mezo della speranza, la quale, come ho detto, rende il dolore mescolato col diletto ministrato dalla speranza: ma la presenza dell'oggetto apporta poi diletto immisto di dolore. però fatta la comparatione fra il dolore, e il diletto, dirò che senta l'amante maggior diletto, che dolore: che'l diletto è immisto; il dolore misto col diletto ministrato dalla speranza. Questa può essere vn'espositione per mio giuditio della Conclusione: nondimeno può essere, che

l'Autore

l'Autore perauentura habbia hauuto l'occhio ad altro intendimento di essa, come che volesse far comparatione, se nella priuatione maggior è il dolore da essa cagionato, ò il diletto ministrato dalla speranza: e voglia cōcludere che sia maggiore il diletto; perauentura fondandosi in questo, che quella cosa è di maggior valore, che è penetratiua, e diffusiua di se stessa, & in somma di maggior valore sia la forma, che la priuatione: perche l'vna, solo rimuoue; l'altra, rimuoue, e pone. La priuatione solo rimuoue la forma: che se introduce nuoua forma, ciò fa per accidente. ma la forma rimuoue la priuatione; perche si suol dire, che vn contrario caccia vn'altro: e pone, cioè se stessa. La priuatione, che apporta all'amante dolore, solo rimuoue l'oggetto dilettcuole: ma la speranza per mezo dell'imaginatione lo ripone, e rimuoue la priuatione; tanto più che la speranza sempre si piglia in buona parte, come che sia aspetto di futuro bene. il bene è diffusiuo in vn tratto di se stesso: nel suo diffonder si rimuoue i contrarii, oue giunge, contraria è ogni priuatione, per esser ogni priuation contraria, perche è cattiua. Dunque, perche maggior forza è quella della speranza, che quella della priuatione, dirò che maggior è il diletto nell'amore, che il dispiacere, e conseguentemente maggior il dolce, dell'amaro. Ma in contrario mi s'offerisce il Petrarca, huomo non solo per dottrina, ma anco per lunga esperienza amorosa degno di autorità, il quale nel primo Trionfo d'Amore dimostra l'opposto, in quei suoi versi specialmente.

Vinto dal sonno vidi una gran luce,
E dentro assai dolor con breue gioco.

Chi ha prattica, e buon intendimento conosce, che il Petrarca per quella luce intende Amore: Adunque in amore. dice egli, dassi assai dolore con breue gioco. Ma a questo dubbio risponde

Marsilio

Marsilio Ficino, mentre che egli dice, che l'amor lasciuo è quello, che di continuo tiene l'amante in pena, e poco diletto: imperoche il diletto, il quale si caua dall'amor lasciuo, non è dubbio, che si sente mediãte l'attion corporea; la quale attione per la contrarietà della passione conuiene esser breuissima; e per conseguenza il gioco, e il diletto, che da essa prouiene. oltre che l'amante lasciuo non può sentir diletto se non con l'oggetto presente: peroche, come ho detto, solo col senso sente il diletto. e voglio intender del tatto, il qual sentimento non giudica se non con la presenza dell'oggetto. Non presente l'oggetto, sempre appetisce: appetendo sempre, è priuo di diletto; se l'appetibile non si congiunge all'appetente per mezo di congiuntion corporea. E poi è gran dolor con breue gioco; peroche il dolore è reale, ma il diletto è in ombra.

CONCLVS. QVADRAGESIMASECONDA.

Ogni cosa esser temuta da gli amanti, e quelle medicine ancora, che più sono da loro desiderate.

DISCORSO QVADRAGESIMOSECONDO.



Vesta Conclusione pare che più tosto ricerchi la cagione, che la proua: imperoche ne gli amanti,

Questo temer d'antiche proue è nato.

Se noi si riuoltiamo alla commune opinione, la quale afferma ogni amante esser geloso; diremo che la gelosia è di sì fatto timore. Ma il Dottissimo Sig. Alessandro Piccolomini s'oppone à questa commune opinione con vn tal argomento; che se ciò fosse, l'amore sarebbe sempre accompagnato da gelosià: ma questo

sto è falso; perche il mantenimento di amore è la speranza; la gelosia distrugge la speranza, adunque la gelosia non istà col vero amore. Il Petrarca in più d'vn luogo parimente s'oppone, dimostrando, che se ben'egli stesso temeua, come quando diceua.

Amor, che incende il cor d'ardente zelo,
Di gelata paura il tien costretto.
E qual sia più, fa dubbio a l'intelletto,
La speranza, ò'l timor, la fiamma, ò'l gielo.

Non era però il suo timore per cagione di gelosia. Pure diremo ad esso, che la commune opinione voglia inferire, che ogni amã te sia geloso, cioè sospettoso; perche desidera sempre l'amante; ma co i desiri sospetta. così per questo dice il Petrarca:

Tremo al più caldo, ardo al più freddo cielo,
Sempre pien di paura, e di sospetto.

Quasi dicesse, che in mezo del sospetto, significato per lo freddo cielo; lo facea ardente il desiderio: ma nel desiderio, significato per lo più caldo, tremaua di sospetto, ò lo facea tremare il sospetto. Hora i sospetti nascono ben nelle emulationi, che si possono chiamare gelosia; e la gelosia genera paura, e timore. Quindi non senza giuditio è chiamata sorella della morte da vn leggiadro Poeta, come cosa terribile; e delle cose terribili temiamo, come dice Aristotele, parlando del timore nel secondo della Rethorica. Ma lascio la gelosia; peroche non tutti gli amanti sono presi da vera gelosia: ma sono ben tutti sospettosi. E questo perauentura è significato da Platone, quando raccontando le qualità materne d'amore, dice, che egli Sub diuo dormit: benche paia, che non quadri così in proposito l'espositione del Ficino. Ma per quell'Ogni cosa, che cosa può intendere l'Autore? Giudico io, che egli intenda tutte le cose, che possano indurre alcuna sorte di sospetto, che l'amata superi l'amante. Nè in questo caso son fuori di ragione; imperoche veggio io l'Au

tore

tore esser dottissimo; e penso, che habbia benissimo hauuto l'occhio a Platone nel Phedro; oue dimostra di che cosa tema l'amante. Ma non è cosi chiaro ciò che intenda per le cose più desiderate. Dimostrando Platone nel Phedro l'auidità, e desiderio dell'amante, dimostra che egli sia dell'amata: e lo dimostra con testimonio d'vn Dotto; onde egli volta in auidità, e in fame grandissima quel desiderio, dicendo:

Vt Lupus ipse agnum, puerum sic ardet amator.

cioè, puerum amatum. & è parlar vniuersale, e lo sanno quelli, c'hanno prattica nel Phedro. Ma s'egli è cosi, che l'amante desideri l'amata, secondo Platone più d'ogn'altra cosa; e secondo l'Autore l'amante più tema la cosa, che più desidera: concludiamo, che l'amante tema più l'amata di ogni altra cosa. Diciamo dunque, che per quelle cose, che più l'amante deside ra, intenda l'amata, e per ogni cosa, tutte le cose, che poßono impedire il fine di sì fatto desiderio. E peroche in ogni tempo & occasione l'amante è sospettoso, & il sospettoso è timido, e tutte le cose finge a se nociue; teme d'ogni cosa. Ma temendo l'amante l'amata, con che ragion la teme? Aristotele nel secondo della Rethorica racconta molti, li quali sono temuti: ma nõ racconta cosa, che a mio giudicio più sia a proposito, che parlando di quelli, che sono maggiori, i quali sono temuti per riuerenza da' minori. il perche diremo forse, che l'amante tema l'amata per riuerenza, per riuerenza dell'amante verso l'amata, per maggioranza dell'vno, e minoranza dell'altra? se si voltiamo a quanto dice Platone nel Phedro, Neque præstantiorem (dice) neque parem amator amatum sponte vnquam patietur eße; inferiorem autem, indigentioremq; quò ad poterit semper efficit: pare che sia contrario. Ma congiungiamo Aristotele con Platone, e diciamo: Teme l'amante l'amata, cioè teme che non lo superi.

peri. in che è in tutte le cose, che racconta Platone nel Phedro, le quali sono di due sorti: l'una serue meglio per quello che dice l'Autore, Tutte le cose; l'altra in proposito. E dirò breuemente la sentenza di Platone prima in proposito, e soggiungerò la cagione. Resta priuo (dice egli) l'amante di ogni diletto, di ogni piacere, e contento, se non supera l'amata in ogni sorte di eccellenza (interna, però vuol intēder Platone) come di gratia, di sapienza, e di prudenza, & in somma di tutte quelle doti, che la possono rendere più eccellente dell'amante. Però dice poi: Inuideat necesse est amator amato, atque eum ab omni consuetudine, studioq;, vnde vir excellens euadere possit, amouens, vehementer officiat. E certo non veggio, come quell'Inuideat, nō possa dir Timeat, per le parole, che egli più a basso dice, narrando il principale, di che egli tema; e molto più dimostrando il timore dall'effetto, che può nascere, se fosse l'amato più dell'amante eccellente; il qual'effetto è cagione di timore nell'amante. Dice dunque Platone: Maxime tamen ex priuatione illius obest, quod prudentissimum efficiat. Prudentissimum autem diuina facit philosophia, cioè la contemplatione d'altro amore, che di mortale, e terreno; ma diuino, A qua amator procul abducere amatum compellitur. Et soggiunge la cagione del timore, dicendo: Metuens ne ab eo, si fiat sapientior, contemnatur. E si può giungere per quanto s'è detto con Platone, Teme di non essere sprezzato, se l'amata si conosca più eccellente. E questo giudico io poter essere quello, dal che si possa cauare il senso di quell'vltime parole della Conclusione: ma le prime penso habbiano fondamēto da quelle parole, che dice Platone pur nel Phedro più a basso: Atqui (dice) hoc in omnibus amatori præsertim est manifestum, quòd amicissima, carissimaq;, & diuinissima possessione orbum fieri amatū desiderat:

cioè,

cioè, priuari parentibus, necessariis, & amicis. E di altre cose sì fatte, che pur iui si scuoprono, che non voglio mettere sotto=sopra quel Dialogo. Ma perche cagione l'amante è affetto di sì fatto appetito? ecco la cagione (soggiũge Platone) Existimans eos dulcissimę ipsius cum amato consuetudini impedimento fore. Ecco il timore dell'amante, ecco tutte le cose temute. Adunque apparisce, come di tutte le cose tema l'amante. alche allude Ouidio nel settimo delle Metamorfosi, dicendo:

Sed cuncta timemus amantes.

Non tacerò vn'altra sorte di timore in proposito di quelle cose, che più sono dall'amante desiderate. Desidera l'amante di superare l'amata nell'amore per l'incertitudine di esso amore. E conseguentemente dubita, e teme non esser superato ne gli habiti virtuosi, come s'è visto di sopra, secondo Platone.

CONCLVS. QVADRAGESIMATERTIA.

Nessun'amante hauer compasſione de' mali dell'amata, e la compassione dell'amata verso l'amante non esser segno di reciproco amore, ma più tosto del suo contrario.

DISCORSO QVADRAGESIMOTERTIO.



Lle cose, che di sopra furono dette per sentenza di Platone nel Phedro, s'aggiunge anco parte di questa Conclusione per sua sentenza; imperciochè da quanto s'è detto così conclude Platone nel Phedro: Quamobrem necesse est amatorem, tanquam inuidum, amati prosperitate dolere, aduersitate gaudere. La causa di ciò è di

ſopra addotta. S'egli dunque (dico l'amante) gode delle auuerſità dell'amata, non è dubbio, che egli non le ha compaſſione. Di maniera, che chiaramente appariſce doue habbia fondamēto la prima parte della Concluſione. Ma non voglio tacere di nuouo la cagione, la quale pur cauo da Platone in molti luoghi, che l'amante gode dell'auuerſità dell'amata: imperoche con le auuerſità l'amata viene ad hauer biſogno, e neceſsità di ſoccorſo per diſciogliersi da quella neceſsità, e trauaglio. La neceſsità dell'amata fa l'amante vguale all'amata: e l'amata all'amante; e l'vguaglianza genera l'amicitia. La fà vguale, perche la coſtringe a dimandar aita all'amante, mentre ſia priua di quelle coſe, che racconta Platone: coſtringendola la fà biſognoſa dell'amante, ſi come l'amante dell'amata; e faſsi vguaglianza, e faſsi reciproco godimento. E tutto queſto diſcorſo fondo nella dottrina Platonica. il che ſerue anco per la ſeconda parte: peroche ſe l'amata ama di reciproco amore l'amante, in quanto è amata, ſi chiama conuenientemente amata; ma in quanto ama di reciproco amore l'amante, non ſi può dire amata, ma amante. Hor come amante non puote hauer compaſsione per vigore della prima parte della Concluſione; perche argomento coſi. Chi ama, è amante. Neſſun amante ha compaſsione dell'amata. Adunque neſſuno che ama, ha compaſsione della coſa, che ama, cioè de' mali. Se adunque l'amata ama, non ha compaſsione della coſa, che ama. Hor coſi per lo contrario. Chi ha cōpaſsione de' mali non ama. Se l'amata ha compaſsione de' mali dell'amante, ſi concluderà, che l'amata hauendo compaſsione dell'amante, non l'ami. Adunque la ſua compaſſione non è ſegno di reciproco amore, ma più toſto del ſuo contrario. E che contrario è queſto? Non può eſſer odio, per quello, che fu già detto nella propria Concluſione: e poi delle coſe, che noi odiamo, non ſi mo

uiamo

niamo a pietà. e piglio la proua dalla diffinitione dell'odio, che è ira inueterata, che sempre appetisce vendetta, e danno alla cosa odiata. Giudico dunque il contrario d'amore essere innominato; e che solo si possa conoscere cõ aggiungerli la negatione, chiamandolo, Nõ amore; perche amare, e non amare sono contrarii. Non seguita però che qualunque così non si ami, si odii; se bene io lo dimostro in vn mio Dialogo. il che però si deue intendere sanamente, & hauer l'occhio a quanto vi si nasconde dentro. Ma perauuentura più bella dimostratione si caua da Aristotele, e più chiara, & apparente: nè dico apparente, cioè probabile; ma più manifesta. Scriue Arist. nel 2. della Rethorica, doue egli tratta della compassione, fra l'altre queste parole: Miserentur autem eorum, qui familiares sunt, nisi fortè sint magna necessitudine coniuncti; nam hos non aliter ac se ipsos habent. Chiara cosa è, che da queste parole si caua, che più li famigliari apportano misericordia, e compassione, quando sono oppressi da qualche male, che gl'ignoti. Ma si caua anco, che gli amicissimi non apportano compassione, ma perturbatione maggiore. Perche gli amicissimi, come dice Cicerone, Aristotele, Platone, & altri, sono vna istessa cosa. E non è dubbio, che nessuno hà compassione di se stesso per qualche disgratia; ma in vece di compassione ne sente dolore acerbo. Hor così dunque non ha l'amante compassione dell'amata, cioè de' mali suoi; perche per esser vna istessa cosa con lei sente quell'istesso affetto, che sente lei. E perche l'affetto, che sente l'amante per li suoi mali, nõ è compassione; anco l'affetto dell'amante per l'amata non è compassione. Hor se l'amata perauuentura ha compassione de' mali dell'amante, dà segno, che non l'ami di pari amore. Che se l'amasse di pari amore, sarebbe vna istessa cosa con l'amante, & in vece di compassione sentirebbe dolore. Et

in

in somma tutto quello stesso affetto, che sente l'amante: che non è altrimenti compassione, come si caua da Aristotele.

CONCLVS. QVADRAGESIMA QVARTA.

Non darsi inuidia negli amanti, ma concedendo, che si dia, gli amanti inuidiar se stessi.

DISCORSO QVADRAGESIMO QVARTO.



CO' principii Platonici parerà perauuentura, che non si possa sostener questa Conclusione. Percioche espressamente Platone nel Phedro, non solo concede darsi inuidia ne gli amanti, ma non di se stessi, ma dell'amata; dicendo egli per conclusione di queste parole: Neque præstantiorem, neque parem, amator amatum sponte unquam patietur esse; inferiorem autem indigentioremq; quoad poterit semper efficiet. E poco dopo: Hæc, & plura insuper animi mali cũ natura insunt, vel fiunt amato, gaudet amator, atque alia insuper inferre conatur; alioquin voluptate priuatur. Conclude: Inuideat ergo necesse est amator amato, atque eum ab omni studio consuetudineq;, unde excellens euadere posit, amouens vehementer officiat. Dallequali parole apparisce, come Platone conceda l'inuidia ne gli amanti, e non di se stessi; ma delle prosperità della cosa amata. L'inuidia non è altro, che dolore del bene altrui, e delle altrui prosperità, e l'amante si duole delle prosperità dell'amata. il che non solo dalle cose dette si caua: ma anco più a basso dice Platone, pur tirando un'altra Conclusione: Quamobrem necesse est amatorem, tanquam inuidum, amatæ prosperitate dolere, aduersitate gaudere. Chi vorrebbe

più chiara sentenza di questa per distruggere la Conclusione: Tuttauia chi si riuolta ad Aristotele, e considera bene quello ch'egli dice, non solo, per mio giudicio, vede come ha vera la Conclusione; ma ancora, come si può pigliar Platone in altro senso, & accordarlo, che non sia disfauoreuole. Scriue dunque Aristotele nel secondo pur della Rethorica, come anco dissi inanzi, che il vero amico non ha compassione dell'amico: percio che nessuno ha compassione di se stesso; perche non s'ha misericordia à proprii danni, ma dolore, & altro maggior affetto, che non è la compassione. E perche il vero amico è vna istessa cosa con l'amico, sente l'istesso affetto de' mali dell'amico, che de' suoi. E però non essendo compassione la sua de' proprii mali, nè anco sarà compassione l'affetto, che sente l'amante dell'amata. Questo è il discorso, che io feci per la Conclusione passata. Vn simile parmi che si possa fare per la presente, e dire: Nessuno ha inuidia del proprio bene: che se hauesse inuidia di se stesso, l'haurebbe detto Aristotele, il quale nel 2. della Rethorica, numera tutti quelli, de' quali si ha inuidia, e dimostra, che sempre la inuidia sia di cosa aliena, e non di se stesso. Hora, perche l'amata è vna istessa cosa con l'amante, se l'amante non ha inuidia di se stesso, meno ha inuidia dell'amata. Da questo Discorso si caua la negatiua della Conclusione; onde io discuopro vn grande artificio dell'Autore, che mirando egli ad Aristotele, assolutamente proferisce, che nessuno amante ha inuidia dell'amata; peroche nessuno ha inuidia di se stesso. Et esso Aristotele volse, che l'amante, & amata fossero vna anima in due corpi; ma mirando a Platone propose la còditionale, e con giuditio còditionale: percioche anch'egli concede questa vnione fra l'amante, & l'amata. Però nò si deue precipitare in Platone, che còtradica ad Aristotele, che io giudico, che si debba hauer

l'occhio

l'occhio a questo, che gli amanti sono di due sorti. Alcuni sono amanti riamati, & alcuni non riamati. Questa distintione, se ben mi ricordo, fu toccata di sopra, e dimostrato come ogni membro possa essere, e l'vno, e l'altro sia difeso da Platone. Hor da questa distintione giudico si possa cauare ogni risolutione, cō dire, che l'amante riamato, non hà altrimenti inuidia dell'amata, cioè de' beni dell'amata. Perche? Perche p la reciprocatione sono vna cosa istessa l'amante, e l'amata; e nessuno ha inuidia del proprio bene: di maniera che si può cauare vn tale argomento. Nessuno amante riamato ha inuidia; e s'egli l'hà, l'ha di se stesso; ma egli non l'ha di se stesso: adunque non ha alcuna inuidia: che se l'hauesse d'altri, l'hauerebbe de' beni dell'amata: ma se l'hauesse de' beni dell'amata, l'haurebbe di se stesso: adunque vn tale amante non ha alcuna inuidia. Ma l'amante non riamato ha ben inuidia, la quale inuidia può intendersi per la gelosia, della quale nō parlo hora, ò per lo proprio affetto: e questo nasce in tale amante, e non di se stesso, ma dall'amata; perche vn tale amante non è congiunto con l'amata, e per questo ha inuidia del bene dell'amata. La cagione dimostra Platone nel Fedro; Perche giudica l'amante i beni dell'amata d'altronde nati, che da esso, Dulcissimæ ipsius cum amato consuetudini impedimento fore. E per questo non vorrebbe, che l'amata hauesse alcun bene. Il che però non si deue intendere assolutamente: perche se l'amante ama, & amare è voler bene; non è dubbio, che l'amante desidera bene all'amata; e però nō inuidia i beni dell'amata assolutamēte. Ma come s'intēde? Ho detto che la inuidia è dolore de' beni, e della prosperità altrui. lo dice Aristotele nel 2. della Rethorica, & Platone nel Fedro. Due sorti di beni possono essere nell'amata; Vna che dall'amante prouenga; l'altra, da altre cagioni, le quali

racconta

racconta Platone nel Fedro. L'amante non ha dolore del proprio bene; anzi che ad altro mai non pensa, che a far cosa, onde tal bene risulti. Ma ben si duole dell'altra sorte de i beni per la cagione che si è detto di sopra, cioè per tema d'impedimento, & anco per quest'altra cagione pur addotta da Platone. Scriue egli cosi: Denique omnia efficit (cioè l'amante) quibus ille omnium ignarus euadat, admireturq; amantem. Quasi egli dica: Cerca l'amante di priuare l'amata di ogni bene; perche egli di tal bene si duole, e non vorrebbe, che l'amata hauesse alcun bene; accioche hauesse causa di conoscere ogni bene dallo amante; & cosi l'ammirasse, & l'osseruasse di reciproco amore. Cosi penso io si debba intendere la Conclusione, e le sentenze cosi di Aristotele, come di Platone. Non tacerò anche, che par che Platone voglia inferire dello amante lasciuo, & incontinente, e perauuentura cosi lo intende il Ficino: ma perche alle espositioni, che io li dò, non truouo grande attacco in contrario, lascio cosi a i giuditiosi.

CONCLVS. QVADRAGESIMAQVINTA.

La gelosia non esser figliuola d'amore, ma sorella; cioè non effetto nato di amore, ma effetto nato dopò amore.

DISCORSO QVADRAGESIMOQVINTO.



Are, che S. Tomaso nella Primasecundæ, voglia che la gelosia sia effetto di amore; e si muoue a farne propria questione. E mosso dalla autorità di Dionisio Areopagita, e dalla ragione, che nell'artic. 4. della quest. 29. adduce, conclude espressamente, che prouenga da amore; perche communemente secondo S. Tomaso si caua questa descrittione della gelosia, che Sit passio orta ex amore, nō patiente consortiū

in re amata. Dal che verrebbe ad essere, e per ragione, e per autorità distrutta la Conclusione, dicendo: La gelosia non esser figliuola d'amore, cioè non esser effetto nato di amore. Non adduco le parole di S. Tomaso: perche egli entra nella gelosia in commune, e fa ragione vniuersale, se ben discēde poi al particolare, che fa a proposito. Ma sarei troppo lungo: perche sarebbe di mestiero esponere, e dire assai: gli intendenti da per se lo veggono. Basta hauer addotto il luogo, e tocca la opinione. Tuttauia fin quì non è tanto distrutta la Conclusione, che nō si possa saluare. Perche se bene S. Tomaso in varii luoghi si serue della propositione, Ex, che denoti cagione efficiente, & adduce Dionisio, che si serue del, Propter, come denotante l'istesso: io direi, che la propositione, Ex, (non mi partendo da S. Tomaso) non sempre denoti cagione efficiente, che tal'hora solamente significa ordini di termine, di cagioni efficienti, & anco materiali, & tal'hora habitudine a tutte le cagioni. Ma più a ꝑposito mi pare il dire, che in questo luogo denoti ordine di tempo, si come egli la piglia nel 1. delle Sentenze, alla dist. 5. artic. 2. Così si verrà a verificare, come sia effetto nato dopò amore. Nè mi fa difficoltà Dionisio; che riceue egli altro senso: percioche egli chiama geloso colui che ama: perche ogni vno che ama è geloso, e geloso per amore; nō che l'amore sia cagione efficiente della gelosia, ma cagione, come dicono i Peripatetici, Sine qua non: perche non è mai geloso alcuno, il quale non ami. Però dice Cicerone nelle Tusculane, che la gelosia sia vna infermità, per timore, che altri non goda della cosa amata. & è scritto del geloso, che Ille est, qui sollicitat, ne quis eo perfruatur quod amat. Quindi però dir si può, che prouē ga da amore, come da cagione, senza la quale non sarebbe: ma non prouiene come da cagione efficiente. Indi non si dice effetto di amore; che se ben S. Tomaso fa la questione sotto questo titolo,

lo, se la gelosia sia effetto di amore, e risponde che sì; io direi, che egli piglia l'effetto largamente, da qualunque cagione egli prouenga: ma l'Autore piglia in proposito per effetto, effetto, che prouenga da cagione efficiente. Mi nasce bene qualche difficultà dalla dichiaratione, che fa l'Autore. Dice egli non esser figliuola, ma sorella; cioè non effetto nato dopò amore: quasi egli voglia inferire, che per esser sorella è nata dopò amore, e non di amore. Par bene, che vaglia a dire; E sorella: Adũque nõ è nata di amore. ma non par che vaglia; E sorella: Adunque è nata dopò amore, che può esser nata prima. Nè par che vaglia per l'opposito: E nata dopò amore: Adunque nõ è figliuola, ma sorella; pche questo è necessario, che sia nata dopò, auenga che le sia figliuola; e quello nò, che se gli è sorella, sia dopò: chi non hauesse l'occhio a quello che dice Platone nel Couiuio, che l'amore sia Antiquissimus Deorum. Ma vediamo, come sia sorella. è sorella, per mio giuditio; peroche nasce nello stesso soggetto, doue nasce amore; dico nello stesso soggetto in numero. ma non nasce anco prima di amore; percioche non mai di quella cosa, che non si ama, si ha gelosia; come bisogneria che accadesse, se nascesse prima di amore. Non nasce insieme con amore; percioche almeno nella ragione fa di mestiero presupporre amore, se non di tempo. Non è nata di amore anco; perche dal bene non prouiene, se non bene, e non mai male, se non per accidente. La gelosia è male, non bene. Nè parlo assolutamente della gelosia, che sò bene S. Tomaso lodarne vna spetie, se non due: ma parlo di quella, di cui siamo in proposito. Et ho detto quella appendice per accidente: perche dal bene ne può prouenire del male, come dal male, bene per accidente. il che reputa per verissimo Empedocle nello statuire i suoi principii, l'Amore, e l'Odio: oue l'amore, è cagione di corruttione; l'odio, di generatione. Ma lasciamo andar questo. è sorella

di amore: perche nasce nello stesso soggetto, oue nasce amore, il qual'è prima, per esser sempre da essa supposto. ma non è figliuola; perche non prouiene da esso, come da cagione efficiente. Potrei addurre vn sonetto dell'Autore, & vno del Sannazaro in proposito, che prouerebbono questo: ma di sopra sono stati addotti. Hora solo li toccherò. Quello dell'Autore comincia così:

Amor alma è del mondo, Amor è mente.

Quello del Sannazaro, così:

O gelosia d'amanti horribil freno.

Ne' quali per le diuerse nature, che attribuiscono a questi affetti, apparisce, come l'vno non possa nascer dall'altro. Ma che dire mo noi ad vn Poeta, il quale non sorella, non figliuola dice esser la gelosia, ma serua della giouinezza. Questi dopò ch'egli ha interrogato amore, chi fosse la sua nutrice, è riceuuta la risposta, che è la giouinezza, lo interroga di nuouo, dicendo:

E le serue che furo a lei d'intorno?

Cioè le serue della tua nutrice quali furono? & l'introduce a rispondere, e dire:

Vanità, gelosia, pompa, e bellezza.

Pare che s'opponga questa sentenza; ma non è vero, che anzi si conferma: percioche per la nutrice s'intende il soggetto, in che risiede amore; per le serue s'intẽdono le cose che conseguono essa giouinezza; tolta la simiglianza da' serui, che seguono il lor signore: onde si può dire serua della giouinezza, cioè ministra della nutrice d'amore, e conseguentemente di esso amore; e per tanto serua, per quanto nasce dopò, e nata lo segue. Ma mi souuiene vn gran dubbio, che l'Autore si contradica: perche qui espressamente niega, che ella sia figliuola; ma in vna delle sue stanze fatta sopra la gelosia, la fà così dire:

Ella figlia dell'odio, io dell'Amore.

E nel principio della seguente stanza dimostra, come amore le sia efficiente cagione, dicendo:

Me

Me produsse la Tema, Amor'il seme
Vi sparse.

Se perauentura egli non hauesse questa consideratione, che sia dell'amor lasciuo, ma non dell'honesto: come pare che voglia significare in quei versi della prima stanza:

Ma non descendo già dal terzo Cielo,
Oue Amor regna, che due son gli amori.

Quasi voglia dire; non son però figlia d'amore, se bene gli son ministra, cioè dell'amore celeste, che honesto chiameremo; ma figlia dell'amor terreno, che diremo esser il lasciuo.

CONCLVS. QVADRAGESIMASESTA.

La gelosia esser segno certissimo d'ardētissimo amore, & accrescer l'amore; non però negarsi ch'ella non distrugga l'amore.

DISCORSO QVADRAGESIMOSESTO.



On è dubbio alcuno, che di quella cosa alcuno non è geloso, che non ama: ma ogni vno ama quella cosa, di cui è geloso; e quanto più è la rabbia della gelosia, tanto più è l'amore che si porta alla cosa di cui si ha gelosia: perche doue è gelosia, iui è amore. Ne sò come Alessandro Piccolomini contra Plutarco dica, che doue è gelosia iui sia amore; ma imperfetto, e diminuito: che se fosse così, come sarebbe segno di ardentissimo amore? Pure non resterò di dire il mio parere. Giudico, che la Conclusione sia vera, & anco la sentenza addotta. E s'intenda così la Conclusione; che la gelosia sia segno, che l'amante geloso ami ardentemente l'amata, di cui è geloso; ma non habbia tutta la sua perfettione. Perche amore,

come

come si è detto, si mantiene di speranza. La gelosia distrugge la speranza; però distrugge anco l'amore. Picciola gelosia indebolisce la speranza, e quanto più cresce, tãto più manca la sperãza. Così più, e meno s'indebolisce amore, & indebolito esso amore è più imp fetto. Ma come sarà vero, che maggior gelosia sia segno di maggior amore? Giudico che così s'intenda, cioè, che maggior gelosia sia segno di maggior ardore, che nasce dell'amore, il quale tãto più cresce, quãto più cresce la gelosia, et alla fine si cãgia in furore; come è descritto d'Orlãdo, e scritto di Lucretio, e d'altri. E quindi nasce, che ella distrugge amore; perche alla fine distrugge tutta la speranza. Ma come accresce l'amore? Penso io, che della gelosia si possa parlare in due modi. Prima considerando la gelosia in sommo grado: la quale non solo induce sospetto, e timore, che altri non brami la cosa amata; ma che l'amata altri brami, e non lui. E questa è la gelosia, che è atta a distruggere ogni speranza, e non accresce altramente l'amore, ma lo distrugge, togliendogli ogni speranza, & ogni nutrimento; e cangiar lo fà in furore. Però sapeua benissimo Orlando, che altri bramauano Angelica; ma non mai restò di amarla: ma all'hora cangiossi in furore, quando vide la donna amata bramare, e goder d'altri. E questa, come ho detto, penso esser la gelosia, che distrugga l'amore; non che l'accresca. Ma se si considera la gelosia per semplice sospetto, che altri non brami la cosa amata, e non la cerchi, togliesi la speranza, quando si vede esser auanzato l'amante dal riuale in alcuna virtù, e qualità piaceuole: ma non in vn subito è tolta tutta, che vi resta ancora di superarlo. Quindi s'affatica l'amante di superare ogni vno con gli habiti virtuosi, onde più piaccia, e diletti all'amata: e così viene a dar segni euidentissimi di ardentissimo amore, & ad accrescere amore, cioè gli effetti, e dimostrationi d'amore. Vna tale non era

quella

quella del Sannazaro, quando esclamando contra, le diceua:

O gelosia d'amanti horribil freno,
Che in vn punto mi volgi, e tien sì forte,
O sorella dell'empia, e cruda morte,
Che con tua vista turbi il Ciel sereno.

E quello che segue in demostratione del suo nascimento, del quale si è ragionato. Tale non era quella del Caio, quando diceua:

Altro, oimè, del mio Sol si fa sereno;
Del mio Sole, ond'io uiuo, altri si gode
La luce e'l uero, & io tenebre, e frode
N'ho sempre, & arso il core, e molle il seno.

Che queste sì fatte gelosie erano atte a distruggere ogni speranza. Non tacerò anco, che distruggono sì fatte gelosie amore, per quello, che dice Aristotele nella Rethorica ad Theodectē; che la ingratitudine sia atta a distrugger l'amore, e questo sia il rimedio atto: benche si può dir' anco, che l'ingratitudine tolga la speranza; e perciò distrugga amore. Egli è ben vero, che nella distruttione d'amore varii affetti nascono in diuersi amanti. In alcuni furore, e rabbia, che gli conduce a mal fine, come appresso l'Ariosto auuenne ad Orlādo, & a quell' altro in proposito a cui quella Lidia fù tanto ingrata. Ma in altri partorisce odio crudelissimo, come l'ingratitudine di Neobole tanto ne partorì in Archiloco Poeta, che la perseguitò sì fattamēte cō versi, che la strinse a sospendersi. La gelosia del Petrarca espressa nel verso:

Amor e gelo m'hanno il core tolto,

& altroue nominata, che non accade raccontare, più tosto è semplice timore, che gelosia in sommo grado. Et oltre che Alessandro Piccolomini l'osseruì, egli stesso si dichiara nel Sonetto, che di sopra addussi, non esser geloso, ma più tosto timoroso. Perche per ver dire, come anco si è detto di sopra, ogni amore è accompagnato da timore. il che forse intese Plutarco, quando disse: Amor sine Zelotypia nullus.

CON=

CONCLVS. QVADRAGESIMASETTIMA.

La gelosia, ch'è nell'amante, se pur'è difetto, esser difetto non dell'amante, ma dell'amata.

DISCORSO QVADRAGESIMOSETTIMO.



Gni gelosia è timore: ma io non son già in pensiero, che ogni timore sia gelosia; auuenga che tutti quelli, che concedono non ritrouarsi amore senza gelosia, lo cõcedano. Son bene in pensiero, che si possa prendere la gelosia largamẽte per ogni sospetto, ma non per ogni timore. Pure stando nella larghezza della parola, direi che Plutarco dicesse il vero: ma strin gendo la gelosia al proprio significato, che sia impatienza di cõpagnia nell'amore; dirò, che intorno alla Conclusione, secõdo la mia cõsideratione, che dalla cagione procede, si può diuersamente ragionare. Voglio dire, che può nascere la gelosia nell'amante, senza che n'habbia colpa alcuna l'amata; e può essere, che la sola colpa sia dell'amata; e conseguentemente s'è difetto, sia difetto dell'amata. Può esser, che l'amata, per esser bella, da altri ancora sia amata, vagheggiata, e desiderata, à quali però non acconsenta. In questo caso puo nascer gelosia nell'amante; ma il difetto non è dell'amata: ma s'egli è, è più tosto dell'amãte. E questa è quella gelosia, che non distrugge l'amore; ma spinge l'amante à dimostrare maggior segni d'amore, & a rendersi sopra gli altri degno dell'amata, et a superare qualũque voglia esserli riuale. Ma può anco essere, che essendo mirata, e vagheggiata l'amata da altri, corrispõda loro, ò alla presenza dell'amãte, ò di gẽte, che fidelmẽte glielo riferisca. all'hora genera sospetto, e gelosia; la quale s'è difetto; è difetto dell'amata, non dell'amãte. E pche sola questa è la vera gelosia, che distrugge la speranza, e per conse=

consequenza l'amore, & induce quel martire, quella rabbia, e frenesia, che tal'hora cãgia l'amante tutto in furore, & anco à morte lo conduce. A questa credo c'habbia hauuto l'occhio l'Autore nel porre la Conclusione; perche tal gelosia, è difetto; poiche la sua cagione, è difetto; & è dell'amata, non dell'amante. Ilche cõ l'essempio di Circe, di Phano, e di Procri appare; imperoche, se Glauco, amato da Circe, nõ hauesse goduto di Scilla, Circe non sarebbe stata gelosa: così Procri di Cefalo, e Phano della moglie; onde prouenne il difetto. Apparisce dunque, che il difetto dalle cose amate prouiene, non da gli amanti; e come si debba intendere.

CONCLVS. QVADRAGESIMAOTTAVA.

Se più si meriti seruendo, ò non seruendo l'amata.

DISCORSO QVADRAGESIMOOTTAVO.



Vesta con le seguenti Conclusioni, sortisce altra natura delle passate: che quelle erano dogmatiche, asertiue, e affermatiue, ò negatiue. ma questa è problematica; e tale, che non afferma assolutamente, e non niega; ma pone sotto dubbio. Ogni tale Conclusione ha due parti; ò esplicite, cioè manifeste, come in questa Conclusione; ò implicite, cioè nõ manifeste. Come se si dicesse la Cõclusione in q̃sta forma, Se si meriti seruẽdo l'amata; haurebbe ad ogni modo due parti, che si v'intenderebbe la contraditoria, ò contraria, che hora nõ disputo di ciò. Egli è ben uero, che in alcune problematiche propositioni, è neceßario di esplicare l'vna, e l'altra parte, spetialmente quando sono in comparatione, come queste. Hora qualunque elle siano, hanno tal natura, che l'vna, e l'altra patisce: dico l'vna, e l'altra parte patisce tormento; e l'vna, e l'altra parte si toglie il più delle volte à difendere. Questa per la prima patisce tormento, e difficoltà per lo discor

so fatto sopra la Conclusione 24. oue fù dimostrato, come l'amore dell'amata verso l'amante, sia gratia, non gratitudine: che s'egli è così, ò serua l'amante ò non serua l'amata, nulla merita; perche se meritasse, non verrebbe ad esser gratia, ma gratitudine la rendita dell'amore. Patirà anco dalla prima parte della 25. Conclusione: che se nessuna amata, può esser ingrata, ò serua l'amante, ò non serua, ò merita l'istesso, ò nulla merita appresso di lei. Dall'altra banda pare, che ogni seruitù meriti premio. E questo è quello, che disse Aristotele nella Economica: Oportet seruis dare operam, & uictum sufficientẽ, quia sine mercede impossibile est dominari; victus autẽ merces est seruo. E questo è quello, che ricerca l'amante, seruo dell'amata; perche non essendogli basteuole di stare in se stesso per la trasformatione, e trasportatione, ch'egli fa di se stesso, come si è visto ne' miracoli d'amore, fa di mestiero, ch'egli in altrui richieda, cioè nell'amata, ou'egli viua. Ma viuer non può senza il vitto, che li venga ministrato dall'amata; che diremo esser la speranza, che diremo la reciprocatione d'amore, & altri fauori. E però serui per tal vitto; e pare che più meriti seruendo, che non seruendo. E poi non merita più colui, il quale riuerisce l'amata, che colui, che non la riuerisce? Pare certo che sì. La riuerenza non è ella spetie di timore? Questo non è dubbio. Cauasi anco da Aristotele nella Rethorica: Ogni timore non è seruitù? E cosa chiara. E l'afferma Cicerone ne' Paradossi. Dimostra Terrentio il debito del seruito, per lo seruigio riceuuto, in vna delle sue Comedie dicendo: Ego hoc tibi pro seruitio debeo conari manibus, & pedibus; si che pare, che la seruitù ricerchi merito. Tuttauia mirando all'amante pare, che non meriti; perche se bene Focillide dice: Ventris debitam mercedem præbe seruis; Jn confermatione di quello che dice Aristotele, soggiunge anco: Seruo pacta tribuas, vt tibi beneuolus sit: che dimostra iui non esser merito, oue non concorre debito; & iui non concorre debito, doue non concorre patto.

to. E questo volse intendere Aristotele nel 1. della Politica, quando distinse la seruitù, ò per dir meglio, i serui, con dire: Seruus dicitur vno modo, secundùm naturam; alio modo, secundùm legem positam. Che l'amante sia seruo secondo la natura, non accade disputare. E però s'egli è seruo, è seruo per legge. Ma s'egli è; che premio merita? Merita il vitto. Ma questo vitto, è stato esposto, che parerà forse per natura, per la trasformatione; ma sarà seruitù naturale sì; ma metaforica, non reale. Secondo patto, e legge non è; perche l'amata non fà patto, ò conuentione con l'amante. Dirò anco, che ogni amante serue: perche come dice S. Ambrogio nel lib. della Beata vita: Seruit quicunq; , vel metu frangitur, vel delectatione irretitur, vel cupiditatibus ducitur, vel indignatione exasperatur, vel mærore ducitur: Similis enim est omnis passio. Che à queste passioni, è sottoposto ogni amante in varii tempi. Pure questo non fà così à proposito. Dirò anco, che merita più l'amante, che non serue; perche al seruo solo il vitto vien' assegnato; ma all'amante la reciprocatione d'amore. Hora maggiore, è il dono della reciprocatione d'amore, che il nutrimento di esso nell'amante. Se maggiore è il dono; maggiore è anco il merito. Ma questa è perauuentura ragione debole, e patisce. Ma che vorrò io forse esser sceptico? Mi souuiene, che forse l'Autore ha hauuto l'occhio à porre questa Conclusione, come questione; ma però elegga quale di due sia più probabile nella sua mente. Io assolutamente direi, che più merita quell'amante, che serue: che la ragione lo vuole, la natura lo dimostra, e l'esperienza l'insegna. Perche il seruo sia per natura, ò per legge, ricerca sempre premio, & il premio presuppone sempre merito. E per ver dire, pare, che l'esperienza dimostri esser più fauoriti al fine gli amanti dall'amata, che la seruono, che quelli i quali non seruono. E bene Ouidio ne' suoi libri dell'arte d'amare, lo dimostra, che sono quei libri pieni di precetti à gli amanti, che seruano in tutte le cose l'amata. E credo, che quel detto di

Ruggiero, & altre, come Armida di Rinaldo. E si vede, che l'ingratitudine è tolta per non reciprocatione di amore, e non hauere le cose, che la cōseguono, cioè la sodisfattione a pieno del desiderio. Tuttauia io direi intorno a questa Conclusione, che s'hauesse da auuertire à più cose. Primamente; se il non riceuere alcun premio procede da mera ingratitudine dell'amata; dimaniera, che conosca l'amante nascer questo dalla mala dispositione dell'amata, che non doni condegno premio all'amante, potendo; nè parimente voglia in cosa alcuna contentarlo, e gradirlo, benche lo vedesse morire: giudico io; che grauissimo sia il dolore dell'amante. Nè il mio giudicio sò esser falsò; che ne parlo con viuissima esperienza, stando pure nell'honesto, ch'era manifestissimo esser tale. E non è marauiglia: imperoche toglie sì fatto, non riceuere, ogni speranza; la qual mancando introduce acerbissimo dolore, per la gran mutatione, che à forza conuien si faccia nell'amante; dico di lasciar l'amore, e lasciar che iui s'introduca ogn'altro affetto: e giudico, che questo sia dolore in colmo, e passione in sommo grado. Ma se pur resta viua ancora la speranza di riceuere condegno premio, per le occasioni, che possono nascere, io direi, che s'hauesse consideratione all'altra parte. che se il premio, il quale l'amante riceue minore del desiderio, è fine, e meta d'ogni premio, ch'egli sia per hauerne, e di ciò ne ha alcuna sicurezza; direi, che più patisce riceuendolo, che non riceuendolo, per la speranza, che viua resta non riceuendo, e muore riceuendo. Ma s'egli riceue il dono minore del desiderio non per meta, e fine d'ogni premio, ma resta con qualche speranza, che sia non fine, ma principio di altri premii, e segno, maggiormente patisce colui, che non riceue, che quegli che riceue il premio, auuẽga che sia minor del desiderio. Direi anco la ragione esser quì; pche la sperãza p esser espettatione di cosa, che ha da venire, dinota potẽza, e non atto. Hora colui, che non ha riceuuto premio alcuno, ma aspetta di riceuerlo, è in potenza più remota di colui, che l'ha riceu=

ceuu=

ceuuto, se ben minore del desiderio aspettante il condegno, & adequato al desiderio con isperanza.

CONCLVS. QVINQVAGESIMA.

Se più si goda, ò de' furti fatti all'amata, ò de i doni riceuuti.

DISCORSO QVINQVAGESIMO.



Ommunemente si suol dire dal volgo, che i bocconi rubbati sono più dolci, massime in amore, d'ogn'altra cosa; e da questo pare, che più si goda di furti fatti. Nulladimeno voglio precipitare allegramente nel l'altra parte, cioè, che più si goda de' doni riceuuti. Ma prima, ch'io venga à dimostrar questa mia sentenza, non voglio restar d'inuestigare, che cosa intenda l'Autore per furto, e per dono. Se si parla dell'amòr lasciuo, giudico, che si potrà parlare del furto propriamente, al quale giudico habbia l'occhio quella sentēza commune, che le cose rubbate sieno così dolci. Ma percioche quello immeriteuolmente si può chiamare amore, come testifica Platone, & in proposito si parla dell'amore humano, come già dianzi disse l'Autore; per furto credo io ch'intenda ogni cosa rubbata, che cō honestà potrebbe esso amante dall'amata riceuere, come sguardi, vestimenti, ò altre cose simili: ma propriamente questi non si possono dir furti, per quello, che si caua da Aristotele nel 1. della Rethorica; oue in vn luogo dice queste parole: Omnino, qui clam aliquid sustulit, furtum commisit, nisi fecerit id, ut damnum afferret, & id quod sustulit, ipse haberet. Et aggiungono gli espositori, Et numq; amplius reddere. Ma non è dubbio, che nessun amante ruba alcuna cosa all'amata per farle danno; che se vn vero ladro mi dicesse di non rubbar per far danno altrui, ma ò per suo bisogno, ò per diporto, io direi esser differenza frà l'amante, e lui; imperoche il ladro rubba con

ope=

openione risulti in danno, ò nò, così quanto à lui fa danno, se ben cõ la voce dico il cõtrario. Ma l'amãte non ha mai sì fatta openione; che quando toglie, egli toglie in altra guisa, lontano da ogni danno; anzi il vero amante sempre cerca di beneficar l'amata, non che di farle danno. Ma dirassi furto, pigliando il furto largamente per qualunque cosa non riceuuta dall'amata. Hor così inteso; perche così il dono, come il furto riceuono, il più, e il meno per varii rispetti, prima se bene ho precipitato nella sentenza, che più si goda de' doni, voglio però limitarmi. Dico prima, che se il furto è maggiore del dono, più gode l'amante del furto, che del dono; quando il furto però non attrista, nè dannifica in guisa tale l'amata, che sia costretta a dolersi, e farle fare amara penitẽza: che se l'amata non ha per male il furto, più gode del furto; ma se l'ha per male, gode più del dono. Anzi giudico, che l'amante s'attristi de' furti fatti, i quali attristano l'amata; non ch'egli goda. Ma se l'amata riceue cõtento del furto, nõ penso io che goda l'amante di esso, se nõ perche si trasferisse in dono: che se sempre restasse per sì fatto furto l'amata piena di tristitia, non credo, che l'amante godesse di sì fatto furto. Anzi nessuna cosa ha forza à persuader l'amante à furare alcun fauore dall'amata se non la sperãza, che il furto sia per esser caro all'amata. Con questa speranza cerca Tirsi appresso l'Autore di persuader Aminta, che non fugga l'occasione di rubar la vista di Siluia ignuda nel fonte, dicendo:

Perche dunque non osi oltre sua voglia
Prenderne quel, che se ben graue in prima,
Al fin, al fin le sarà caro, e dolce,
Che l'habbia preso?

Vn tal concetto è molto leggiadramẽte espreso dal Cieco d'Adria in vna sua Pastorale. Ma tolta questa speranza, non osò mai il vero amante furar alcuna cosa per tema di non douer attristarsi, in uece di godere del furto fatto. Per questo rese il guanto il Petrarca à Madonna Laura rubbato; che se ben egli nell'vltimo So

netto

netto si duole, che

La mia nobile preda, non più stretta
Tenni al bisogno, e non fu più costante
Contra lo sforzo sol d'vn'Angioletta.

Questo dice per la speranza, ch'egli hauea, che le fosse passato il dispiacere, & essa Madōna Laura hauesse conuertito il furto in dono. Non tacerò, che non è cosa al Mondo, di cui più goda l'amante, che della cognitione dell'vnione con la sua amata: che conoscēdo l'amante, l'amata sua eßer seco di volontà, & d'animo cōforme, ne gode, e godēdo sopra ogni cosa si rallegra. Hora se bene i doni tal'hora ingānano fra' veri amāti, e non finti, scuopre più, l'animo, e volōtà dell'amata esser vniti all'animo, e volontà dell'amante, il dono, che il furto. E se bene i doni, come ho detto, ingannano, sono accompagnati da parole, che meno ingannano; imperoche mentre sono veri amanti, e l'amata, è virtuosa, e piena d'ogni honorato, e virtuoso costume per gli habiti già fatti modestissimi, non possono esser le parole, se non piene di verità; perche non procedono da persona virtuosa, parole ingannatrici, e bugiarde. Sono accompagnate anco da sguardi, che più manifestano l'animo conforme, e meno ingannano: le quali cose non accadono ne' furti, se non per grandissimo accidente. Che per ciò ardirei di concludere, che più si goda de' doni riceuuti dall'amata, che de' furti; e se si gode de' furti, si gode in quanto che al fine sono trasferiti in dono; e come s'è esposto.

IL FINE.